

پروفیسر عالم خونگیری

# اقبال

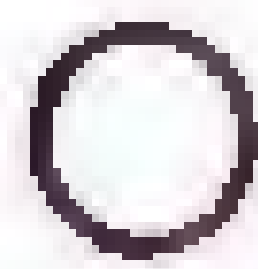
پہلی جلد

اقبال الہیڈی حیدر آباد

# اقبال

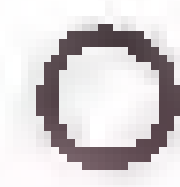
---

## کشیش اور گریز



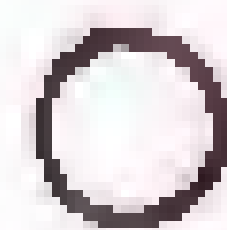
پروفیسر عالم خند میری

اقبالیات پر مضامین کا انتخاب



مرتب

محمد طہیر الدین احمد



ناشر

اقبال اکیڈمی، مدینہ منشن، نارائن گوڑہ، حیدرآباد (انڈیا پرودیش)

## سلسلہ مطبوعات اقبال اکیڈمی

شاعت	فروری ۱۹۸۵ء
تعداد	ایک ہزار
مکتبہ	محمد عبدالرزاق
سرورق	غوث محمد
طباعت	نمبر پریس
قیمت	بیس روپے

ملنے کا پتہ

اقبال اکیڈمی حیدرآباد . "مدینہ منشن" نارائن گٹھ  
حیدرآباد ۵۰۰۰۲۹ - آندھرا پردیش -

## فہرست مضامین

۵	یہ یادِ دوست
۷	پیش لفظ
	◆
۱۳	انسانی تقدیر اور وقت
۲۹	فکرِ اقبال میں شخصیت، تقدیر اور وقت
۴۵	"زماں" اقبال کے شاعرانہ عرفان کے آئینے میں
۶۷	جاوید نامہ - فکری پس منظر
۸۳	اقبال اور تصوف کشتش اور گریز
۹۹	مشرق اور مغرب - علامت اور روایت
۱۱۷	تشخص اور تنوع
۱۲۷	سرید سے اقبال تک ذہنی سفر - دانش وری کی روایت
۱۵۲	مسجدِ قرطبہ
	◆
۱۵۸	حیاتِ عالم یہ یک نظر
	مرتب



نیل خلیل اللہ حسینی  
صدر اقبال اکیڈمی حیدرآباد

## یہ یاد دوست

پروفیسر ڈاکٹر عالم خوند میری میرے عزیز اور مخلص دوست تھے۔ جن کی مفارقت کا مجھ پر گہرا اثر ہے۔ اخلاص و محبت کا رشتہ آخر تک استوار رہا۔ اقبال اکیڈمی کے قیام کے بعد وہ اس ادارہ کے پہلے صدر منتخب ہوئے اور بعد میں بھی نائب صدر کی حیثیت سے اکیڈمی ان کے گمراہ قدر مشوروں اور تبصرے علمی سے استفادہ کرتی رہی۔

مجھے وہ دن یاد آتے ہیں جب کہ ایمر جنسی کے پُر آشوب دور میں، میں قید و بند کا شکار تھا۔ اسی زمانہ میں عالم صاحب کو بعض بے جا الزامات کے تحت ملازمت سے علیحدہ کر دیا گیا تھا۔ اگرچہ یونیورسٹی نے انہیں بعد میں باز مامور کر دیا، لیکن ان پریشان کن حالات میں کبھی ان کی پیشانی پر شکن نہ آنے پائی۔ وہ بڑی بے نیازی سے حالات کا مقابلہ کرتے رہے، ان کا مساعد اور مخالف حالات میں انہوں نے نہ صرف اکیڈمی کے کاموں کو سنبھال لیا بلکہ اُسے متحرک رکھا جس کی اس زمانہ میں بڑی اہمیت اور ضرورت تھی۔

عالم صاحب کی شخصیت اور ان کے بعض سیاسی رجحانات سے کئی اصحاب اختلاف رکھتے تھے لیکن شاید ہی کوئی اس حقیقت سے انکار کر سکتا ہو کہ ان کے سینہ میں ایک درد مند دل تھا، انسانیت کے لئے دوسری و غمخواری نے انہیں بائیں بازو کی تحریکات سے قریب کیا۔ لیکن یہ قربت اور دلی کی طرح نہالشی نہیں تھی بلکہ اس کے پیچھے ایک فکر تھی جس نے ہمارے نظریات کے عملی انطباق میں انسانیت کے دکھ کا مداوا تلاش کیا تھا۔ ان کا رویہ عملی میدان میں بھی ایک درد مند انسان کا رویہ تھا۔ لیکن بعد میں ان کے گہرے مطالعہ، مشاہدہ اور اس تحریک کی لغزشوں کے سبب اس میں

عالم صاحب کے لیے کوئی جاذبیت باقی نہ رہی۔ لیکن عالم صاحب کا ذہنی سفر جاری رہا۔ صاحبانِ بصیرت کے لیے ارادوں اور عزائم کی شکست، حقیقت تک رسائی میں مدد دیتی ہے اور عرفان کی منزل تک پہنچاتی ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت علیؑ کا یہ فرمان ان کے پیشِ نظر رہا کہ 'عرفت ربی بفسخ العزائم'۔

سب سے نیازی اور قلندری عالم صاحب کی شخصیت کا ایک خاص وصف تھا۔ انہیں نہ ستائش کی تمنا تھی اور نہ صلہ کی پروا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی کتابوں اور گراں قدر مقالوں کے انتخاب کی اشاعت پر انہوں نے کوئی توجہ نہیں کی۔ لیکن اس دور میں انہوں نے اپنی فکر سے کئی نوجوانوں کو متاثر کیا۔ ان کے چلنے والوں پر یہ ذمہ داری عاید ہوتی ہے کہ ان کے علمی کارناموں کو باقی رکھا جائے اور اس سے استفادہ کے مواقع فراہم کئے جائیں۔ خوشی کی بات ہے کہ اس جانب کوششیں ہو رہی ہیں۔ اقبالیات پر عالم صاحب کے مضامین کا یہ انتخاب اقبال اکیڈمی جسدِ آباد کی جانب سے شایع ہو رہا ہے۔ اقبال کے حکیمانہ اور عارفانہ افکار کے تجزیہ کے لیے اس کے مشرقی اور مغربی ماخذات تک رسائی، عصرِ حاضر پر گہری نظر کے ساتھ ساتھ ایک خلاق ذہن اور عارفانہ بصیرت بھی درکار ہے اور عالم صاحب ان تقاضوں کی بہتر انداز میں تکمیل کرتے تھے۔ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان کے اخذ کردہ ہر نتیجہ سے اتفاق کیا جائے، لیکن اقبال کے معروضی مطالعہ کو آگے بڑھانے کے لیے ان مضامین کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

میں آخر میں اپنے رفیقِ محمد ظہیر الدین احمد کو مبارک باد دیتا ہوں کہ انہوں نے ان مضامین کی ترتیب و اشاعت کے کام کو انجام دیا۔



## پیش لفظ

عالم صاحب کے اقبالیات پر مفاہین کا انتخاب اب شایع ہو رہا ہے، جب کہ وہ ہمارے درمیان نہیں رہے۔ ان کی زندگی میں مختلف موضوعات پر ان کے عالمانہ مقالات کی ترتیب و اشاعت کی بار بار گذارش کا رگڑہ ہوئی۔ اس بارے میں وہ بے نیاز تھے، بات صرف اسی حد تک محدود نہیں، بلکہ بے نفسی اور قلندری ان کی ذات کا بنیادی جوہر تھی اور شاید ہی عرفان ذات کا وسیلہ بھی۔ یہ بے نیازی اور استغناء فقر و ترک کی اس روحانی فغاوا کی آفریدہ تھی جو انہیں ورثہ میں ملی۔ اور یہی قلندری ان کی زندگی کے طوفانوں میں کشتی توح بن رہی۔

ان کی حرکی شخصیت اقبال اکیسٹیمی کا ایک اہم اثاثہ تھی۔ موضوع چاہے کچھ ہو، ان کی ہر بات، ان کے مطالعہ کی وسعت، فکر کی گہرائی، رندرت، حکیمانہ نظر اور ایک عارف کی یافت کی گواہی دیتی۔ اب ان کی یادوں کی مہک یوں رچ بس گئی ہے کہ اس کو کبھی جدا نہیں کیا جاسکتا۔

ان فکر انگیز مقالات کے بارے میں کچھ کہنا میرے لیے بڑا کٹھن مرحلہ ہے۔ اقبال، اس پر مستعد تصور زماں اور اس کے مختلف پہلوؤں پر عالم صاحب جیسی دیدہ ور اور عصر شناس مفکر کی تحریر پر اظہار خیال میرے بس کی بات نہیں۔ لیکن یہاں اقبالیات کے مطالعہ کے ضمن میں ان کے گراں قدر کا رنامے (CONTRIBUTION) کے ایک دو پہلوؤں کی جانب اشارہ کرنے کی ضرورت جرات کروں گا۔ نکل اقبال کا احاطہ ایک شکل میں ہے۔ اس کے انسانی نصب العین اور جذبہ محرک کی بازیافت کے لیے خرد کی نظر حکیمانہ کے ساتھ، عشق کی حدیث زندانہ سے بھی باخبری ضروری ہے۔ عالم صاحب ان خصوصیات کے حامل تھے۔ وہ اقبال کی تلاش میں نکلے اور اس کے ذہنی سفر کے راز دار اور رمز شناس بن گئے۔ اس فکری سفر کے ساتھ تو بہت مل جاتے ہیں لیکن مختلف مقامات

پر تھک کر اُٹک ہو جاتے ہیں۔ عالم صاحب کے یہ مقالات نہ صرف اقبال شناسی بلکہ عالم شناسی میں بھی ہماری مدد کرتے ہیں۔ فکر و فلسفہ کی سنگلاخ وادی میں تخلیقی عنصر کی موجودگی ایک ایسی شخصیت کو بھی بے نقاب کرتی ہے جو اقبال کی مخلوقوں کے سوز و ساز سے بھی آگاہ ہے اور اس کے ساتھ ذہنی سفر میں کہیں کہیں معرکہ آرائی کی بھی سکت رکھتی ہے۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہر نقطہ نظر سے اتفاق کیا جائے لیکن اقبال کے معروضی مطالعہ کے لیے یہ ذہنی ردیہ ضروری بھی ہے۔

اقبال، عالم صاحب کے مطالعہ اور دلچسپی کا خاص موضوع رہا۔ خصوصاً اقبال کے تصورِ زمان پر اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالہ کے سلسلہ میں انھوں نے 'زمان' کے بارے میں قدیم یونانی مفکرین، جدید مغربی حکماء کے افکار کا گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ حکمت مشرق اور خصوصاً مسلم مفکرین کے علمی مصرعے بھی ان کی غور و فکر کا محور رہے۔ لیکن وہ ان پیچیدہ نظریات کی مجول جھلیوں میں گم نہیں ہوئے اقبال کے اس نہماج فکر نے ان کے دل کو لبھایا جس کا مقصد وقت کے فلسفہ پر روشنی ڈالنا تھا بلکہ حین کی شاعرانہ فکر کا اصلی محرک انسان کے روحانی تجربہ اور تاریخ میں ربط کی تلاش تھا۔ اس لیے عالم صاحب کا اصرار ہے کہ اقبال کا شمار ان مذہبی مفکر شاعروں میں کیا جانا چاہیے جنھوں نے اپنے گہرے شعورِ زمان کے وسیلے سے زمان و احوال اور تغیر و ابدیت کو اعلیٰ تر حقیقت کے کشف میں مربوط کرنے کی کوشش کی۔

اقبال کی فکر کے تضادات پر بہت کچھ سمجھا جاتا رہا۔ لیکن اقبال شناسی کی اعلیٰ تر سطح پر بیشتر تضادات رفع ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اقبال شناسی کے لیے عالم صاحب اس ضرورت کا احساس دلاتے ہیں کہ اقبال کی فکر کے کسی ایک جزو کو دوسرے اجزاء سے علیحدہ نہ کیا جائے اور اس کی فکر کے کسی پہلو پر گفتگو کرتے ہوئے کل اقبال کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ اقبال کا شاعرانہ جینس (GENIUS) تدریجی طور پر اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔ تضاد کا گمان اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم کسی ایک منزل کو دوسری منزل سے الگ کر لیتے ہیں۔ اسی تناظر میں عالم صاحب کا یہ تجزیہ اقبال فہمی کی کئی مشکلات کو آسان کر دیتا ہے کہ "مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصمت کا راز یہی ہے کہ انھوں نے انسانی وجود کے ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور انسانی وجود کو من حیث الکل اپنی فکر کا نصب العین بنایا۔ اس معنی میں ان کی فکر مشرق اور



مغرب، روحانیت اور مادیت، انفس و آفاق، الہیت اور انسانیت، قدسیت اور دنیویت، ابدیت اور تاریخی نقطہ اتصال بن جاتی ہے۔

انسانی وجود کے ان مختلف الجوار کے اندر تطبیق، خصوصاً ابدیت اور تاریخی زمان کے درمیان ارتباط اور اس کی عصری محنیت عالم صاحب کی ان تحریروں کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اور ان سارے مقالات میں اسی شہاچ فکر کے انکاس کے مختلف رنگ میں دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں مجھے اجازت دیجئے کہ ان کے ایک مقالہ کے اس اقتباس کو پیش کروں۔ "اقبال کے ماورائی مسلک انسانیت میں مشرق کی عارفانہ فکر کا ایک خوش گوار امتزاج نظر آتا ہے، جہاں تک اس تصور کا تعلق ہے کہ انسانی وجود کائنات کے معانی پنہاں کا منظر ہے ہمیں مشرق کی عارفانہ فکر گونج سانی دیتی ہے۔۔۔۔۔ لیکن یہ دوسرا تصور کہ انسان، ارتقاء کے تاریخی عمل کا آفریدہ ہے، اور کائنات اپنے معانی کا بتدریج اظہار کرتی ہے، عصری یورپی فکر کی دین ہے۔ لیکن یورپی فکر نے کائنات اور انسان کے درمیان ایسا فصل قائم کر دیا اور ایسی خلیج پیدا کر دی ہے کہ ہیگل کی زبردست فکر بھی اس خلیج کو پٹنے میں کامیاب نہ ہو سکی اور آج عصری وجودیت نے یورپی فکر کے اس بحران کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے۔ وجودیت کا مسلک اس بات کا اعلان ہے کہ یورپی فکر اپنے روایتی فکری آلات سے اس بحران کا علاج دریافت نہیں کر سکتی اور جب اس کی کوشش کرتی ہے تو اس کو بنناک الجھن میں مبتلا ہو جاتی ہے جسے "وجودی تشویش" کہتے ہیں۔ یورپی فکر کے سامنے اس وقت دو راستے نظر آتے ہیں۔ ایک راستہ ہیگل اور پھر مارکس کی فکر سے روشن ہو جاتا ہے جو خود یورپی روایت کا ایک جز ہے کہ انسان تاریخی عمل کے ذریعہ ہی اس خلیج کو پاٹ سکتا ہے اور دوسرا راستہ مشرق کی عارفانہ فکر سے منور ہو جاتا ہے، جس کی رو سے کائنات تجلیوں کا ایک نظام ہے اور انسان تجلی کی انتہائی منزل۔ اقبال کے روحانی مزاج نے اسی راستے کے امکانات کی تلاش کی ہے اور اس نقطہ نظر کو یورپی ارتقائی میلان سے ہم آہنگ کرنے کی ایک محنت خیز کوشش کی ہے۔" (فکر اقبال میں شخصیت، تقدیر اور وقت)

عالم صاحب کے نزدیک اقبال کے لیے یہ مباحث محض نظریاتی نہیں تھے بلکہ عملی اہمیت

کے بھی حال تھے۔ اس فکر کی جزوی تبصیریں نہ صرف مغالطوں کا سبب بنیں بلکہ کئی تحریکات جنہوں نے فکر اقبال پر اپنی بنیاد رکھی تلبیق اور توازن کے اس راستہ پر گامزن نہ رہ سکیں چنانچہ اسی ضمن میں عالم صاحب نے آج کے دور کی مسلم دنیا کے فکری بحران کا بھی تجزیہ کیا اور یہ بتانے کی کوشش ہے کہ آج زیادہ تر اصرار اسلام کے سیاسی اور قانونی پہلو پر ہے اور وہ امتزاج باقی نہیں ہے۔ "جہاں تاریخ کی حرکت، ابدیت کی جانب مائل ہوتی ہے۔ سماجی قانون، اخلاقی روح سے محصور ہو جاتا ہے اور "احسان" کو اپنی منزل بناتا ہے۔ روح مادے کی تہیہ کا باعث بنتی ہے۔ یہاں دنیا، دین کی نقیض نہیں بلکہ رفیق ہوتی ہے اور دین، کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھتا، روح، جسم کو اپنے لیے ایک قید خانہ تصور نہیں کرتی بلکہ جسم، روح کے مقاصد کے حصول کا ذریعہ بن جاتا ہے۔"

اقبال پر ایک الزام یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تمام تر آفاقی نقطہ نظر کے باوجود، عملی طور پر اپنے آپ کو محصور و محدود کر لیتا ہے۔ یہاں عالم صاحب کا یہ تجزیہ بڑا قابل غور ہے: "خود شناسی اور تاریخ شناسی میں آہنگ کی دریافت کا اثر یہ ہے کہ اقبال اپنے آپ کو ایک ایسے تاریخی گروہ سے وابستہ کر لیتے ہیں جو انسانوں کا محض ایک اتفاقی مجموعہ نہیں بلکہ تاریخی تسلسل رکھتا ہے۔"....

... اقبال کا شاعرانہ وجدان تاریخی عمل میں ایک متحرک انقلابی شخصیت کے کارفرما اصول کو بھی دریافت کر لیتا ہے جس کا ارتقاء خودی کے تصور میں نظر آتا ہے۔ ایک مکمل شخصیت یا خودی۔" اقبال کے بعض ناقدین کے نزدیک "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کمزور نظمیں ہیں۔ لیکن یہاں بھی عالم صاحب کی فکر اس حقیقت کو پالیتی ہے کہ "شکوہ ماضی سے رومانی پیکار کا شاعرانہ شاہ کار ہے۔" اور "جواب شکوہ"۔ انسانی ارادہ کی آزادی کا اعلان۔" اور اس امر کا اظہار کہ حال، ماضی سے مختلف ہو سکتا ہے اگر انسانی ارادہ زمانہ کے بہاؤ میں مداخلت کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔

زماں شناسی کی اسی قدرت فکر نے عالم صاحب کو اس بے بہا نکتہ تک پہنچایا کہ۔ "جواب شکوہ میں ذات محمدؐ زمانہ کے حملہ کی مدافعت کرتی ہے، موت کو شکست دیتی ہے۔"

بقا حاصل کرتی ہے اور پھر انسان کا نصب العین بن جاتی ہے۔ ذات محمدی کا نصب العین تصور ایرانی اور اردو شاعری کے لیے نیا نہیں، لیکن اقبال نے اسی شخصیت کے ساتھ ملاقات اور جبروت کے عناصر کو وابستہ کیا اور اس شخصیت کو انقلابی ارادہ اور غسل کا منہر بنایا۔ اس شخصیت کے ساتھ وفاداری کا مفہوم یہ ہے کہ وفادار اس انقلابی ارادہ کو اپنے لغوس میں ابھاریں جس نے تاریخ کو بدل دیا تھا۔ محمد عربی کی ذات گرامی کے روحانی اور تاریخی ابعاد کے بارے میں لطیف اشارات خصوصاً ان کے مقالات۔ ”زماں۔ اقبال کے شاعرانہ کشف کے آئینہ ہیں“ اور ”اقبال اور تصوف۔ کشش اور گریز“ میں ملتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ دو مقالات عالم صاحب کی تخلیقی فکر اور دیدہ وری کی بہترین ترجمان ہیں۔

میں اپنی بات کو طول دینا نہیں چاہتا۔ میرا مقصد یہی تھا کہ خود عالم صاحب کے مقالات کے بعض اہم پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہوئے اقبال شناسی کے سلسلہ میں ان کے منفرد پہلوؤں کی ایک جھلک پیش کروں۔ یوں تو ان کے ہر مقالہ کا ہر جملہ پوری قہر چاہتا ہے، عبارت کی تہہ دایاں اور پھر پور محسوسیت، غور و فکر پر مجبور کرتی ہے۔ عالم صاحب کے طرز نگارش کی یہی خصوصیت ہے کہ ہم آسانی اور سہولت کے ساتھ ان کے ساتھ نہیں چل سکتے بلکہ کئی مقامات ایسے آجاتے ہیں جہاں رکنا پڑتا ہے، اس قیام کے بعد ہی ہم آگے کی منزلوں کی طرف بڑھ سکتے ہیں۔

زیر نظر مقالات، اقبال رلیو حیدر آباد، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر کی مطبوعات اور اسلام اور عصر جدید میں علیحدہ طور پر شائع ہوئے تھے۔ یہاں یہ انتخاب کتابی شکل میں پیش کیا جا رہا ہے۔ اقبال اکیڈمی ان اداروں کا شکریہ ادا کرتی ہے۔

میں اس کتاب کی اشاعت کی اجازت کے لیے محترمہ خدیجہ عالم خوند میری کامنڈ ہوں جن کی شفقت اور عنایت اقبال اکیڈمی کو حاصل ہے۔ بلکہ عالم صاحب کے ذاتی کتب خانہ سے اہم کتابوں اور رسائل کے ایک حصہ کو اکیڈمی کے کتب خانہ کے لیے بطور عطیہ مرحمت فرماتے ہوئے انہوں نے خلوص اور محبت کے اس رشتہ کو استھکام اور تسلسل بننا ہے جو ہمارے اور عالم صاحب کے درمیان رہا ہے۔



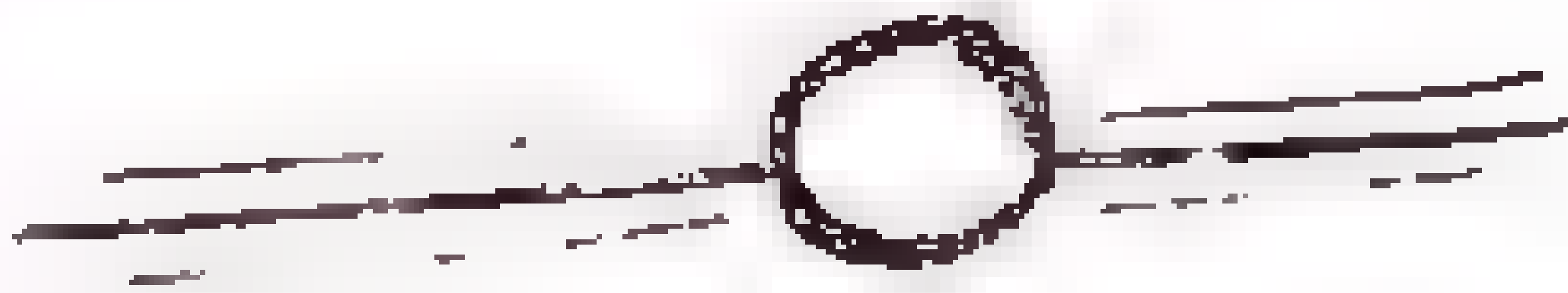
ناسپاس گزاری ہوگی، اگر میں اپنے محب صادق جناب شاہد حسین چیرین ایچ ای ایچ  
دی نطاس پرائیوٹ اسٹیٹ کا شکریہ ادا کروں جن کی علم دوستی اور تعاون سے اس  
کتاب کی اشاعت ممکن ہو سکی۔

اس کتاب کا نام خود عالم صاحب کے ایک مضمون سے اخذ کیا گیا ہے جو ان مقالات  
کی مصنویت کا احاطہ کرتا ہے۔

میں جناب عبدالرزاق کامنٹریوں نے توجہ اور دلچسپی سے کتابت کی تکمیل کی۔

۲۵ جنوری ۱۹۸۴ء

محمد ظہیر الدین احمد  
نائب صدر اقبال اکیڈمی



# انسانی تقدیر اور وقت

## اقبال کی نظر میں

مشرق کے مفکروں اور شاعروں میں اقبال شاید پہلا شخص ہے جس نے انسانی تقدیر اور وقت کے ربط کو اپنی فکر اور شاعری میں مرکزی اہمیت عطا کی۔ یوں تو انسان کی تقدیر کا مسئلہ ہمیشہ سے مشرق کے فلسفیوں، اہل نظر صوفیوں اور فکر پسند شاعروں کا مرکز توجہ رہا ہے لیکن مشرق کی عام روایت یہ رہی کہ انسانی تقدیر کو وقت اور تاریخ سے اس حد تک ماورا تصور کیا جائے کہ جیسے تاریخ اور وقت کی پرچھائیں انسانی تقدیر پر پڑتی ہی نہیں۔ مشرق کی اس روایت میں اہمیت اس بات کو حاصل رہی کہ انسانی شخصیت کو ازل اور ابد کے قطبین سے مربوط کیا جائے اور ان قطبین کے درمیان حصے کو جو وقت اور تاریخ کا میدان ہے انسانی ماہیت کے نقطہ نظر سے یا تو بے معنی اور لغو قرار دیا جائے یا پھر اس حصے کو قانونی اور سیاسی اصولوں (اسلامی روایت میں شریعت کا روایتی مفہوم اور ہندو روایت میں دھرم کا عبادت تقدیر) کا تابع بنا دیا جائے۔ اس روایت کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ انسانی شخصیت کے انفرادی ابعاد میں یا معنی ربط قائم نہ ہو سکا۔ مشرقی فکر میں قبال کی معنویت اور عصمت کا راز یہی ہے کہ اس نے انسانی وجود کے ان دونوں ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور تقدیر (SYN) اور وقت کے ربط کو اس انداز سے پیش کیا کہ انسانی شخصیت ہمہ وقت محفوظ رہے اور تخلیقی آزادی کے جوہر سے استفادہ کرنے کے ساتھ میں رہے۔ کیوں کہ تقدیر اور وقت (تاریخ) کو مربوط کرنے میں جبریت کا خطرہ فکر کو ہمیشہ درپیش رہتا ہے۔ یہ بھی اقبال کا ایک اہم فکری اور تخلیقی کارنامہ ہے کہ اس نے

نہ صرف اس خطرے کو محسوس کیا بلکہ اس میں گھبر جانے سے محفوظ رہا۔

اقبال کو اس امر کا امتیاز حاصل ہے کہ وہ نہ صرف ایک ایسے اعلیٰ تر شعری کشف (VISION) کا حامل تھا جس کی بنیاد پر وہ حقیقت کو منطقی امتیازات سے ماوراء یکسو کر سکتا ہے۔ (اس طرح نہیں کہ زلیست کی سطح پر بھی یہ امتیازات بے معنی بن جائیں) بلکہ اس کی فکر میں یہ صلاحیت بھی تھی کہ وہ حقیقت کے اس کشفی مشاہدے کو اپنا موضوع بنائے۔ اس طرح اس کے اظہار میں بیان اور تصویر دونوں ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ ایسا نہیں ہوا کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے اقبال نے وقت کی معنویت کو محسوس کیا بلکہ شاعر نے فلسفی کو وقت اور تغیر کا رمز آشنایا اور یہی شاعرانہ کشف اقبالیوں کو مشرق کی شعری روایت میں ایک منفرد مقام عطا کرتا ہے۔

یہ عقیدہ کہ وقت غیر حقیقی ہے اور تاریخ بے معنی، مشرقی فکر کا ایک پیش مفروضہ رہا ہے۔ باطنی اور سبکی روایت جس نے اردو اور فارسی کے بیشتر شاعروں کو متاثر کیا، اس عقیدے کو استعمال کرتی رہی اور جیسا کہ مک ٹگارٹ (Mc TAGGART) نے اشارہ کیا ہے سٹریٹ (MAY - CASH) ہمیشہ وقت کی حقیقت کے تصور سے روگرداں رہی۔ یہ بات ایرانی اور ہندوستانی روایت اور خصوصاً شاعرانہ روایت پر بڑی حد تک صادق آتی ہے۔ ہندوستانی تصوف میں شاید بنیادی سٹریٹ کے زیر اثر جس کا ایک محرک تصور وقت سے ذرا رہا ہے وقت سے بے نیازی کا احساس نمایاں تھا۔ ہندی فکر عام طور پر غیر تاریخی رہی ہے۔ ہند کی فلسفیانہ ارسن کا راد روایت میں تاریخی وقت عام طور پر نظر انداز کیا جاتا رہا۔ وقت کا دوری تصور جو مشرق کے شعور و وقت کا غائب رجحان رہا ہے زمانے میں نہانی ترقی کے تصور کو قبول نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی یہ تصور نمود کے رجحان سے ہم آہنگ ہو سکتا ہے۔ وقت سے روگردانی کا یہ رویہ اگر ایک طرف اس جذبے کو قدرت کی نظر سے بچھتا ہے کہ انسان اس زمین پر ایسی ٹکلیں کے اسباب فراہم کرے تو دوسری طرف نجات کو ایک طرح کے عدم یا انسانی شخصیت کی کامل لہنی اور فنا کے مرادف قرار دیتا ہے۔ فارسی کی کلاسیکی شاعری کا مرمر دانا جو ایک انداز سے اس اجتماعی شعور



سہا ایک آرکی ٹائپ ہے۔ وقت سے فرار میں ایک نوع کا روحانی سرور محسوس کرتا ہے اور "سے زیادہ" وقت سے فرار کی خوبصورت علامت بن جاتی ہیں۔ صرف حافظ کی شاعری میں زندگی سے تھکن کے احساس کے باوصف وہ عظیم شہنشاہی لمحہ رونما ہوتا ہے جو اس کی پُر کیف جمالیاتی سپردگی کے رویے کا نتیجہ ہے۔ "ریہی جمالیاتی سپردگی" حافظ کو دوسرے صوفی شعرا سے ممتاز کرتی ہے۔ یہاں فنا کی بجائے روحانی سرور اور جمالیاتی کیف کا فضا ہے پناہ انداز میں فن کا راز شعور پر چھا جاتی ہے۔

حافظ کی اس جمالیاتی سپردگی اور دوسرے صوفی شعرا کے تقنی ذات کے جذبے کے درمیان ہیں ایک اور لمحہ نظر آتا ہے جس کو ہم "فور" کے لمحے سے تعبیر کر سکتے ہیں (اور جو یونانی (DIONISIAN) محرک کے قریب ہے) فور کا یہی لمحہ رومی کی شاعری کا مستقل وصف بن جاتا ہے۔ جو ایک بے تاب آرزو اور شوق فراوان کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔ اس بے تاب آرزو کا کمال یہ ہے کہ وہ وجود اور حیات کے زلی سرچشمے سے انفرادی زلیت کو قریب تر کر لے۔ یہاں وصل، فنا نہیں بلکہ بقائے دوام ہے۔ کمال کا یہی لمحہ انسان کا مثالی مستقبل لمحہ ہے اور یہی انسان کی اصلی تقدیر۔ تمنا کے اس لمحہ میں یقیناً حادثات کی اس دنیا سے فرار کا جذبہ پنهال رہتا ہے لیکن یہ فرار ایک بے رحم وقت کے تباہ کن سیلاب سے گہرائی روح کا فرار نہیں ہے بلکہ یہ ایک روحانی سفر ہے جس کے طے کرنے کے لیے انسان کو اپنی تمام روحانی اور فطری توانائی کو اکٹھا کرنا ہوتا ہے۔ یہ وہ سفر ہے جس کے لیے انسان میثاقِ ذل کے لمحے پابند ہوا تھا۔ یہ جذبہ، انسانی روح کو تھکاتا نہیں بلکہ دقیقوں اور ساعتوں کی سنت رفتار دنیا سے، اس کو دل گرفتہ کر دیتا ہے۔ رومی کے اس شعر میں سے

بی ہر بان سست عناصر و دم گرفت  
تیر خدا و رستم و شانم آند دست

آرزو کا فضا، ایک ایسے مستقبل کی جانب اشارہ کرتا ہے جو حال کے لمحے سے اور عام انسانی ماضی سے یکسر مختلف ہے۔ اس نوع کے تجربے میں وقت، ایک معنویت

اور اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ اور ایسا صوتی اس تجربے سے دوچار ہوتا ہے جس میں  
 ٹی۔ ایس۔ ایلٹ کے الفاظ میں وقت پر وقت کے وسیلے سے کامرانی حاصل ہوئی ہے  
 اس تجربے میں عشق کا حرکی اصول خضر راہ بنتا ہے جس کی رہنمائی میں روح کا عمل  
 یکمیا وقوع پذیر ہوتا ہے۔ سالک اپنے آپ کو ایک ایسے روحانی عالم میں سفر کرتا  
 پھرتا ہے جو ہندی عارف کے سفر سے مختلف ہے جہاں "فکری مراقبہ" سفر کی منزل  
 ہے۔ براؤن کے الفاظ میں اسی منزل پر تصوف کا جذباتی کردار جو ہندی تصوفیوں  
 کی بار بار اور بے سوز دنیا سے مختلف ہے نمایاں ہو جاتا ہے لیکن اس جذباتی حرارت  
 اور وفور شوق کی گونج ہمیں اردو کی صوفیانہ شاعری میں یا تو سنائی نہیں دیتی یا پھر  
 یہ ایک ایسا استثنائی لمحہ ہے جو توجہ کو شدت کے ساتھ مائل نہیں کرتا۔ رومی اور  
 عطار کی حرارت اور شوق بے پایاں کے برخلاف ہیں، یہاں وہ فضا و نظر آتی ہے جو  
 افسردگی اور شکن کی مراد ہے۔ خود شعر ذریعہ نجات بن جاتا ہے اور دوسرے تمام  
 روحانی عناصر علاوہ تندر اختیار کر لیتے ہیں۔ زندگی کی رائیگانی اور بے ثباتی کے تصور  
 شاعری کا غالب محرک بن جاتے ہیں اور یہ عالم کائنات ایک ایسے مسافر خانے کی صورت  
 میں نمودار ہوتا ہے جہاں سالک کو صرف ایک رات کے لیے مقام کرنا ہے۔  
 یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ زندگی کی بے ثباتی اور رائیگانی کا خیال مذہبی شعور کا  
 ایک مادی عنصر ہے لیکن یہاں جس امر کی جانب اشارہ کیا جا رہا ہے یہ ہے کہ جس  
 انداز سے ہندو اسلامی فاضلی اور اردو شاعری میں اس خیال کو پیش کیا گیا ہے وہ  
 ایک گہرے اور باطنی مذہبی شعور سے عاری نظر آتا ہے۔ اس کے برخلاف یہ تصور اس  
 پیغمبر جذبی کی نفی کرتا ہے جو تمام انبیاء کا غالب محرک تھا اور جس کا مقصد پورے  
 انسانی وجود کو تبدیل کرنا تھا جس میں انسان کا ارضی موقف بھی شامل تھا۔ ان  
 تصور نے ان شاعروں کی نیت کتنی ہی عنیف کیوں نہ رہی ہو۔ ان کی فنی تخلیق نے جو  
 فضا و مہم کو وہ تغیر اور تبدیلی کے پیغمبرانہ جذبے کی بہر حال نشیمن رہی۔  
 حافظ کی شاعری کا یہ لمحہ ہے۔

حدیث مطرب و مے گو دراز دہر کمتر جو  
کسے نکشود و نکشاید بحکمت اپن معمر را

اُردو کی تصوف اُعلیٰ شاعری کا غالب رجحان بن گیا۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کم از کم حافظ کے شاعرانہ جذبے میں زیت کی تشویش اور تردد کے عناصر شامل تھے۔ لیکن دورِ انحطاط کے اُردو شاعروں میں رسمی عنصر اس حد تک غالب ہو جاتا ہے کہ نتیجہ صرف ایک روحانی طلسم کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ہند۔ اسلامی شری روایت میں غالب شاید پہلا شاعر ہے جس کی شاعری میں ایک واضح ٹکری رویے کے ساتھ ہیں تمثالی اور مستقبل غماض نمایاں ہوتے نظر آتے ہیں۔ یہ بات بھی غیر ہے کہ اقبال نے اپنی ایک ابتدائی نظم میں غالب کو گوٹے کا ہم نوا قرار دیا تھا۔ یقیناً ان دونوں میں ایک روحانی رشتہ ہے اگر ”سچی بے قرار“ گوٹے کے پاس بذاتِ خود ایک قدر ہے تو سچی لاحل غالب کے لیے سامانِ لذت ہے۔ یہ تمثیل ایک اسلامی قدر کی حامل ہے۔ اقبال اپنے اولین دور ہی میں یورپ کے ارادی فلسفیانہ رویے سے متاثر تھا جس کی بہترین مثالیں اس نے گوٹے اور نطشے کے ادبیات میں حاصل کیں لیکن ایک مستند شاعر کی حیثیت سے اس کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ اس رویے کا سرِ رخ خود روایت میں پانے کی کوشش کرے اور اسی جستجو میں اس نے رومی اور غالب کی دریافت کی۔ ان شاعروں کے جس عنصر نے اسے اُکسایا وہ ان کا کبھی مخفی اور کبھی ظاہر (AUSTIAN PROMITHIUS) رجحان تھا۔ مشرق میں جس کا پر جوش لغزہ خواں وہ خود بننے والا تھا۔

اس فادستی روح کا ایک نمایاں رجحان وقت اور انسانی تقدیر سے جذباتی وابستگی ہے اور یہ عقیدہ کہ وقت، تبدیلی اور تخریر کا عامل ہے اور انسانی تقدیر نہ صرف تبدیلی کی صلاحیت رکھتی ہے بلکہ انسانی شخصیت خود تقدیر ساز ہے۔ گوٹے نے ایک معنی غیر اعلان کیا تھا کہ وقت اس کا میدان ہے (TIME IS HIS FIELD) اور اقبال نے محسوس کیا کہ وقت اس کے لیے موت اور زیت کا مسئلہ ہے۔ وقت کے ساتھ اس



کے نگاہ میں اقبال کا محرک صرف مذہبی یا صوفیانہ نہیں ہے بلکہ اس کے محرکات زیادہ گہرے ہیں اور وہ انسانی وجود اور تقدیر سے وابستہ ہیں۔ اس کے ذہن کا اہم سوال انسان کے وجودی منصب (ONTOLOGICAL VOCATION) سے متعلق ہے اور اقبال کا جواب یہ ہے کہ انسانی وجود اپنے پورے موقف میں تغیر پذیری کا جو یا ہے۔ انسان نہ صرف خود اپنی تقدیر کا خالق ہے بلکہ اسی تخلیقی عمل کے دوران اپنی انسانی ماہیت کا تحقق کرتا ہے۔ انسانی ماہیت اس کی نظر میں صرف عمل نہیں ہے بلکہ انقلابی اور تغیری عمل ہے۔ وہ صوفیانہ وحدانی تجربے کی قدر و قیمت کا تعین بھی اسی معیار سے کرتا ہے کہ یہ تجربہ کہاں تک انسانی موقف میں انقلابی تبدیلی کا محرک بنتا ہے۔ یوں تو انبیاء اور اولیاء دونوں وحدانی تجربے کے سرور سے سرشار ہوتے ہیں لیکن جہاں اول الذکر صرف اپنی نفسی حالت میں انقلاب برپا کرتے ہیں وہیں آخر الذکر اپنی اس منقلب نفسی کیفیت کو مجموعی انسانی موقف اور تاریخ میں تبدیلی کے لیے استعمال کرتے ہیں اور اسی لیے اقبال کی نظر میں پیغمبرانہ تجربہ زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ جہاں تک ولی کا تعلق ہے، اس وحدانی تجربے کا اثر یہ ہے کہ اس کا وجود کم ہو جاتا ہے یا وہ اپنے وجود کو غالب کے لفظوں میں گم کیا ہوا پاتا ہے لیکن پیغمبر تبدیلی اور تغیر کا سبب بنتا اور تخریب اور تخلیق کے عمل کا حامل بن جاتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ پیغمبرانہ مشن کے لیے اقبال کا جذبہ اس کے احوال پسندانہ رجحان کا عکاس نہیں ہے بلکہ یہ اس امر کا منظر ہے کہ اقبال وقت کو اور اس کے عمل کو صوفی کی سکون پروردہ ہدایت پر ترجیح دیتا ہے۔ وہ لکھوین درتغیہ کے عمل میں حقیقت کی تلاش کرتا ہے اور حقیقت کی تلاش سربراہی پذیر وجود میں نہیں کرتا۔ وہ روایتی سکوت پروردہ ذہن کے برخلاف سعی مسلسل کے وجود کے مفہوم کا حامل قرار دیتا ہے اور سب سے بڑھ کر جدید تر کی تلاش میں تاریخ کے ہنگامہ خیز بہاؤ میں کود پڑنے کو ترجیح دیتا ہے جسے وہ شاعرانہ زبان میں عشق کی جست کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اسی نقطہ نظر سے اقبال مشرق میں جدیدیت، MODERNITY اور عہدیت کی آواز بن جاتا ہے۔

جدیدیت کے چند اہم عناصر: وقت کے اصول کی اہمیت، تبدیلی اور تغیر کی وجودی قدر و

قیمت اور ابدیت کے بے زباں اصول کے مقابلے میں تاریخ کے معنویت پر مشتمل ہیں اور  
 ظاہر ہے کہ ایک گہرے تاریخی شعور کے بغیر "وقت" ایک بے سمت بہاؤ اور دوران  
 (DURATION) ایک بے متن عمل بن جاتا ہے جہاں تک "وقت" کی معنویت اور اہمیت  
 کے رجحان کا تعلق ہے اس بات میں کسی قسم کے اختلاف کی گنجائش نہیں کہ یہاں  
 اقبال برگسوں سے بے انتہا متاثر ہے لیکن اقبال کی وابستگی صرف "وقت" کے اصول سے  
 نہیں ہے بلکہ وہ تاریخی عمل سے بھی مساوی حد تک دل بستگی رکھتا ہے اور یہیں اقبال  
 اور برگسوں کے راستے جدا ہو جاتے ہیں اور اقبال یورپ کی جڑوں سے قریب تر  
 ہو جاتا ہے۔ جہاں تک "وقت" کی ماہیت کا تعلق ہے اقبال برگسوں سے متفق ہے کہ زمانہ  
 اصلی دوران ہے اور عرف عام کا وقت اس دوران کی تجرید ہے۔ اقبال اور برگسوں  
 دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ ہم جسے وقت کا نام دیتے ہیں اس کی تشکیل میں مکان کا  
 اصول بڑی حد تک کارفرما رہتا ہے۔ یہاں وایٹ ہیڈ بھی مجموعی طور پر برگسوں سے متفق  
 ہے لیکن برگسوں اور اقبال کا گہرا تقابلی مطالعہ اس امر کو واضح کرتا ہے کہ ان دونوں  
 بعض اہم اختلافات ہیں۔ ایک حیاتیاتی مفکر کی طرح برگسوں۔ تکوین کے عمل میں اس لیے دلچسپی  
 رکھتا ہے کہ اس عمل کے دوران "جدید"، بھرتا ہے اور اسی لیے وہ اس بات پر مصر ہے کہ  
 مستقبل کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں۔ نظریاتی سطح پر برگسوں کا وقت کے بارے میں  
 نقطہ نظر آزادی کو جبر کے حملے سے محفوظ رکھتا ہے لیکن وقت کی مجموعی معنویت اس تکمیل  
 تصویر پیش نہیں کرتا۔

وقت پر سنجیدگی سے غور کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم وقت کے تمام پہلوؤں پر سنجیدگی  
 سے غور کریں۔ "وقت" کے تین اہم معنی خیر رہے ہیں۔ "تکوین"، دوران اور "حال"۔  
 (سچ تر صورت ابدیت ہے) اور یہی تین رخ وقت کے تین ادوار حال، ماضی اور مستقبل کو  
 معانی عطا کرتے ہیں۔ اگر وقت محض تکوین ہے تو پھر ماضی بے معنی بن جاتا ہے۔ یہ  
 صرف وقت کا اعتبار دوران کا نتیجہ ہے کہ گزرا ہوا وقت، گزرتے ہوئے وقت سے مربوط ہوتا  
 ہے لیکن اگر وقت صرف دوران ہے تو پھر ماضی اور مستقبل کے امتیازات اپنا مفہوم کھو دیتے ہیں۔

یہ ”دوام“ کا نتیجہ ہے مستقبل اور ماضی اپنی انفرادیت برقرار رکھتے ہیں۔ جب ہم ”دوام“ کو ابدیت کے مفہوم میں دیکھتے ہیں تو وقت بحیثیت دوراں بے پناہ امکانات کا حامل نظر آتا ہے اسی طرح دورانِ تکوین کی حیثیت سے حقیقی تبدل اور تغیر کا مفہوم حاصل کر لیتا ہے، قدر آفرینی کے نقطہ نظر سے وقت کے یہ تین پہلو تخریب، تحفظ اور تخلیق (DESTRUCTION, CONSERVATION, CREATION) کے ہم معنی بن جاتے ہیں۔ تخریب کا عمل (دوسرے نغلیوں میں قبہاری) اس لیے حقیقی ہے کہ تکوین بھی ہے اور تخلیق اسی وجہ سے ممکن ہے کہ وقت ابدیت میں تبدیل ہو جاتا ہے اور تخلیق ایک ابدی نظام کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔

(غالب کے الفاظ میں آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز۔ پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں اور اقبال کی علامت میں یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید۔ کہ آرہا ہے دامِ صدائے کن فیکوں)۔

وقت کے بارے میں اس بحث میں ایک اہم نکتہ کو فراموش نہیں کیا جانا چاہیے کہ وہ انسانی وجود ہی ہے جو وقت کا وجدان حاصل کرتا ہے۔ ماضی، مستقبل اور حال ایک غیر انسانی دنیا میں کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ انسانی شعور کی غیر موجودگی میں عالم محض تغیرات کا ایک سلسلہ ہے۔ تغیر، تکوین کا مفہوم صرف اسی عالم میں حاصل کرتا ہے جو انسانوں سے آباد ہے۔ یہ بات صرف انسان دنیا ہی میں ممکن ہے اور انسانی سعی ہی اس امکان کی ضامن ہے کہ تخریب، تحفظ اور تخلیق تاریخی عمل ہیں ایک دوسرے سے مربوط ہوں۔ اقبال کا یہ ایک اہم فکری شعری کارنامہ ہے کہ اس کے کشفِ وقت میں وقت کے سارے پہلو ایک دوسرے سے مربوط نظر آتے ہیں۔

شاعری کا سنجیدگی سے مطالعہ کرنے والے اس امر سے واقف ہیں کہ وقت کا تخریبی پہلو یعنی عملِ تکوین کا منفی انداز شاعر کے حساس شعور کو اس کے تخلیقی یا دوا می رخ کے مقابلے میں زیادہ شدت کے ساتھ متاثر کرتا ہے۔ شیکسپیر نے بڑی شدت کے ساتھ اس بات کو محسوس کیا تھا کہ کوئی چیز وقت کی تلوار کے خلاف اپنی مدافعت نہیں کر سکتی، اسی



کے وجدان نے ہر چیز کو وقت کے خلاف برسرِ پیکار پایا۔ اقبال کی شاعری میں بھی وقت کا پہلا عرفان، ایک المناک احساس کا حامل ہے کہ عالمِ فطرت میں کسی شے کو دوام نہیں ملتا اس لیے کہ حُسن بھی عارضی ہے۔ یہاں روایتی نو فلاطونی لفظوں کو جو بیشتر اُردو، فارسی شاعروں کا مشترک ورثہ ہے ایک ٹھیس پہنچتی ہے۔ اقبال کی شاعری کے درمیانی دور کی ایک معنی خیز نظم "حقیقتِ حُسن" میں حُسن خدا کے بالمقابل کھڑا ہوتا ہے۔ اس نظم کے ساتھ اقبال کی شاعری میں ایک نیا محرک داخل ہوتا ہے۔ یعنی محاورہ بین خدا و انسان اور بالآخر یہ محرک اقبال کی شاعری میں بار بار ابھرنے لگتا ہے۔

اقبال کے شعری سفر میں یہ نظم ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ نظم کے پس منظر میں پر شکوہ عالمِ فطرت کا وجود محسوس ہوتا ہے جہاں کائناتی وقت کی حکمرانی ہے جس میں لمحات کا عبور، جو انسانی وقت کا ایک خاصہ ہے، مفقود ہے۔ لیکن شاعر کا مستقبل کائناتی اور انسانی وقت کی اس خلیج کو پائنا سہرا نظر آتا ہے۔ جو انسانی خدائی کلمات ادا ہوتے ہیں، ستارے بھی جو بظاہر ابریت کے حصہ دار دکھائی دیتے ہیں، عدم کے خوف سے سہم جاتے ہیں۔ ہر چیز کو نگل جانے والا وقت حُسن پر بھی شفقت نہیں کرتا۔ وقت کا یہ بے رحم برتاؤ مستقبل کو فکر اور تردد سے معمور کر دیتا ہے اور اس لمحہ یہ سوال ابھرتا ہے کہ وقت کے اس تخریبی اور مہراند پہلو پر فتح کیسے حاصل کی جائے؟ کیا فطرت کسی شے کا تحفظ بھی کرتی ہے؟ گھوٹے نے محسوس کیا تھا کہ یہ بات کہ فطرت اعلیٰ تر روحانی توانائیوں کو فنا ہو جانے دے گی قطعاً خارج از بحث ہے۔ فطرت ایسے سرمایہ کو اس طرح برباد نہیں کرتی۔ دوسرے دور کی ایک نظم "طلباۃ علی گڑھ کا لیج کے نام" میں اقبال دوام اور بقا کے امکان کے کرناک سوال کا ایک جواب پالیتا ہے اور جس کے جواب کے پوشیدہ امکانات تدریجی طور پر اس کی شاعری اور فکر میں تفصیلی طور پر ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ وقت کے تخریبی عمل پر فتح پانے کا راز خود انسانی شخصیت کی گہرائیوں میں موجود ہے۔ ذوقِ طلب اور سوز ہی شرطِ دوام ہیں :

موت ہے عیشِ جاویداں اذوقِ طلب اگر نہ ہو      گردشِ آدمی ہے اور گردشِ اجام اور ہے

شعخ سحر یہ کہ کسکی سوز ہے زندگی کا سوز  
 غم کدہ بخود عین شرط دوام اور ہے  
 جیسے جیسے اس کا شاعرانہ شعور پختہ ہوتا ہے، یہ خیال کہ عشق اور سوز ہی دوام کے ضامن ہیں  
 اقبال کی شاعرانہ فکر میں مرکزیت حاصل کر لیتا ہے۔ قدیم ہند کے فن کارانہ طلبہائی تخیل  
 نے رقص شبیو کی علامت میں اس کا کائناتی صداقت کو پیش کیا تھا کہ تخریب اور تخلیق ایک ہی  
 عمل کے دو پہلو ہیں۔ زرتشتی رمزیت میں بھی زردان جو کائناتی وقت کا رمز ہے، خلق اور  
 فنا دونوں کا ذمہ دار ہے اور ہی زردان کائناتی عمل کا محافظ بھی۔ اقبال نے بھی اس  
 زرتشتی رمز زردان کو وقت کے تخلیقی تخریبی عمل کی طاقت و علامت کے طور پر ہوتا ہے۔  
 سفر افلاک کے آغاز ہی پر اقبال کی نظر میں وقت کا راز فاش ہوتا ہے اور وقت اور تقدیر  
 کا رعب منکشف ہوتا ہے۔ زرتشتی وقت زردان اس راز کو بے نقاب کرتا ہے۔

گفت زرد، غم جہاں راق بہر	ہم نہا نم از بگہ ہم خطا ہرم
بستہ بر تدبیر بالقتدیر من	ناطق دصامت ہمہ پخیر من
نچوہ در ستح می بالذمن	مرغاب اندہ آشیای نالہ ز من
دانہ پروانہ من گرد و نہال	بر فراق از فیض من گرد وصال
ہم نقابے ہم خطا بے آدم	تشد سازم تا شرا بے آدم
من یہاں تم من مہاتم من ثور	من حساب دوزخ و فردوس و حور
آدم و ام رشتہ در بند من است	عالم شمش روزہ فرزند من است
بر گلے کز شاخ می چینی منم	آدم ہر چیز سے کہ می بینی منم
در جسم من اسیر است این جہاں	از دلم ہر لحظہ ہر است این جہاں

یہاں تک تو وقت اور تقدیر کے ربط پر وقت کی حکمرانی ہے اور زمانی جبر کی فضا شعور پر  
 چھائی ہوئی نظر آتی ہے۔ تقریباً یہی فضا اقبال کی ایک اور مشہور نظم "نوائے وقت" میں بھی  
 محسوس ہوتی ہے۔ لیکن جاوید نامہ کی منزل پر وقت اور تقدیر کے ربط کا ایک نیا پہلو اقبال  
 پر منکشف ہوتا ہے۔ افلاک کی سیر خود زمان و مکان پر انسان کے غلبے کی علامت ہے۔ وقت  
 پر فتح حاصل کرنے کے لیے اس شعور کی بیداری ضروری ہے کہ وقت ایک ناقابل تقسیم عمل ہے۔

ساعتیں اور لمحات وقت کو بانٹتے نہیں، یہ صرف انسانی ذہن کے اور اکی عمل کا ایک نسخہ ہے پیغمبر نے جو اس رمز سے واقف تھے، وقت پر کامرانی حاصل کی اور تقدیر ساز بھی بنے اور تاریخ کے منقلب بھی۔ اسی لیے اس نظم کے آخری دو شعر نروان کی انسانی شکست کا مشرکہ بناتے ہیں:

لی مع اللہ ہر کہ اور دل نشست      آل ہوا نمڑے حلیم من شکست  
گر تو خواہی من نباشم درمیاں      لی مع اللہ باز خواں از علین جاں  
یہ بات اہم ہے کہ اقبال کی نظر میں پیغمبر کی معراج، شعورِ وقت کے انقلاب اور اس شعور کی توسیع سے عبارت ہے:

از شعور است این کہ گوئی نزد و دور      چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور  
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق      وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق  
اسی واضح تصور کا اشارہ ہمیں اسرارِ خودی میں بھی دکھائی دیتا ہے جہاں اقبال نے مردِ حق اور وقت کے ربط پر روشنی ڈالی تھی۔ جادید نامہ اور اسرارِ خودی میں اہم فرق یہ ہے کہ اسرار میں اقبال پر نقطہ کا اثر زیادہ گہرا تھا اور اسی لیے تقدیر پر فتح کے لیے اس کا تخیل، مستقبل کی ایک نوع کا منظر تھا، جو راکب تقدیر بن سکتی تھی۔ دوسرے لفظوں میں ایک معنی خیز روحانی اور انسانی انقلاب کے لیے وہ ایک نئی نوع کے ظہور کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ نئی نوع کا یہ تصور حیاتیاتی نظریہ ارتقاء کی ایک بے جا توسیع ہے جو شاعرانہ اعتبارِ دل کش ہے لیکن ظاہر ہے کہ موجودہ نسلِ انسانی کے لیے اس میں کوئی جادیت نہیں ہو سکتی، جس لمحہ اقبال کے شعری اور نسکری وجدان نے انسانی خودی اور وقت کے بہاؤ کے درمیان ربط کو عکس کر لیا، اقبال کی فکر اس غیر ضروری حیاتیاتی مقروضہ سے آزاد ہو گئی۔ وقت کے بہاؤ اور انسانی خودی میں تضاد کا ایک عنصر پنہاں ہے۔ خودی وقت کے اس بہاؤ سے بے نیاز نہیں رہ سکتی کیوں کہ وقت کا یہ بہاؤ ایک وجودی حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں انسانی تقدیر کے نقطہ نظر سے اہم سوال یہ ہے کہ انسان اس سیل میں دوام کیسے حاصل کرے اور اپنی شخصیت یا خودی کو برقرار کیسے رکھے۔ اقبال اس بات پر مصر ہے کہ دوام، انسان کے تخلیقی امکان کے دائرے

میں سب۔ انسانی خواہی وقت ہی میں نمود حاصل کرتا ہے، درہمی وقت تاریخی زمانے کا بھی سرچرچہ بن جاتا ہے۔ انسانی خودی، وجودی حقیقت سے خود دہے لیکن بنو کے اعتبار سے لامحدود امکانات کی حامل ہے۔ نمود کا یہ عمل چوں کہ اختتام کو نہیں پہنچتا۔ اسی لیے یہ ابدی ہے اور چوں کہ نمود کا عمل وقت میں واقع ہوتا ہے اسی لیے وقت کا دھارا بدیت سے جاتا ہے۔ اس اعتبار سے ابدیت لامحدود امکانات کا دوسرا نام ہے۔ ابدیت زمانے کی نفی نہیں بلکہ ابد خود لامحدود وقت ہے۔ یہ کائنات ناممکن ہے جو اپنے بطن میں نمود کے لامحدود امکانات کی حامل ہے۔ لیکن جہاں تک ان امکانات کے ظہور کا سوال ہے کائنات اور عالم انسانی میں ایک بنیادی فرق ہے۔ عالم انسانی کے امکانات صرف سخی انسانی ہی سے عالم ظہور میں آسکتے ہیں کیوں کہ خود انسان نے اپنے آزاد ارادے سے نیابت کی ذمہ داری قبول کر لی ہے۔

یہاں اقبال اس کی اپنی مذہبی رمزیت کے باوجود مسلک انسانیت کے علم برداروں سے متفق ہے کہ انسان خود اپنی تقدیر کا خالق ہے۔ ہر واقعہ کو دوام حاصل نہیں یعنی یہ کہ ہر واقعہ تاریخ کا جزو نہیں۔ وہی ماضی جو حال کے لمحے کا جزو بننے کی طاقت رکھتا ہے تاریخ ہے۔ دوام کے مفہوم میں ماضی کے حال میں شامل ہونے اور مستقبل کا عنصر بننے کی صلاحیت دونوں مضمر ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں مرد آزاد ہی کا عمل دوام کا حامل ہے یعنی وہی انسان اپنی تقدیر کا خالق ہے جو آزادی کے ساتھ اپنے اعمال کی تخلیق کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ صرف آزاد انسان ہی تاریخ بناتے ہیں۔ غلام، اسیر، ایام ہیں اور اسی لیے وہ تقدیر کو حادثات کا مرادف قرار دیتے اور ان حادثات کو پہلے سے متعین تقدیر کا عکس تصور کرتے ہیں۔ آزاد انسان تاریخ کے خالق ہوتے ہیں اور اسٹیکلر کے الفاظ میں تاریخ ان کا ارادہ ہوتی ہے۔ تاریخ ان کے لیے حادثات کا نام نہیں۔ اقبال شاید عصری جرمن فلسفی ہائیڈگر سے اتفاق کرتا کہ تقدیر مستند زیت کی ایک شان ہے اور اسی لیے ہر چیز جو واقع ہوتی ہے تقدیر نہیں رکھتی۔ جس لمحہ انسان شے بن جاتا ہے اپنی تقدیر کو کھو بیٹھتا ہے اور صرف آزاد عمل سے ہی اپنی تقدیر پالیتا ہے۔ آزاد ارادے کا عمل ہی تاریخی عمل ہے اور اسی تاریخی عمل میں انسان خود اپنے آپ کو دلتا ہے۔ ایسا ماضی جو کسی بھی فرد کے شعور کا حصہ نہیں، وہ تاریخ



کامیابی ماضی نہیں۔ اقبال نے وقت کے اس پہلو کی انتہائی فن کارانہ تصویر اپنی لازوال نظم ”مسجدِ قرطبہ“ میں پیش کی ہے۔ اس مسجد کی سیر اس کو ایسے ماضی میں غوطہ زن ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے جو خود اس کا ماضی ہے۔ اس کی زندگی کا یہ لمحہ ”تاریخ کو محض و فوقی طور پر یاد کرنے کا لمحہ نہیں بلکہ یہ ایک ایسا لمحہ ہے جس میں ماضی زندہ ہو جاتا ہے۔ وہ ذہنی دیوار جو ماضی کو حال سے جدا کرتی ہے ٹوٹ جاتی ہے اور حال ماضی سے اس حد تک قریب ہو جاتا ہے کہ ماضی، حال کا تسلسل بن جاتا ہے اور پھر اقبال کا تخیل ایک ایسے مستقبل کی جانب پرواز کرتا ہے جو ایک زندہ، توانا اور تاریخ کے شعور کے حامل انسانی گروہ کا منتظر ہے جو اپنے طاقمور عمل سے اس مستقبل کو حال کی صورت عطا کر سکتا ہے۔ مسجدِ قرطبہ، شاعر کے لیے اسپنگلر کے الفاظ میں ایک ختم مکان نہیں بلکہ اس کے تخیل کے لیے تکوین پذیر وقت کا ایک نمودیر واقعہ ہے۔ ماضی ایک ایسے مستند حال کی صورت میں نمودار ہوتا ہے جس کو ہائیڈیگر نے ”کشف اسکے لمحے“ سے تعبیر کیا تھا۔ اگر تمام حادثات کا سرچشمہ سلسلہ روز و شب ہے تو ظاہر ہے کہ موت ہی حادثات کے اس سلسلہ کا انجام ہے۔ کائنات کا کوئی منظر موت و حیات کے اس نظام سے مستثنیٰ نہیں۔ جب کارِ جہاں بے ثبات ہے تو معجزہ ہائے ہنر بھی آئی و فانی ہیں اور صرف ایک مستند شخصیت (مردِ خدا) کی تخلیق ہی وقت کے اس بہاؤ ۲ مقابلہ کر سکتی ہے۔ اس پر موت کا سایہ نہیں منڈلاتا۔ اس لیے کہ عشق اس تخلیق کا محرک ہے اور خونِ جگر سے اس کی نمود ہوئی ہے۔ عشق ہی حال کے لکھ فانی سے انسانی تقدیر کو بلند کر سکتا ہے۔ عشق ہی کو دوام ہے اور عشق ہی میں دوام کا راز ہے۔ ایسا ہی ایک کارنامہ ”ہے“ اور ”تھا“ کی قیود سے آزاد ہے۔ نظم کا انجام :

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر  
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ ”دوام“ حاصل کرنے، ”تاریخ کا حصہ بننے اور تقدیر کی منزل تک پہنچنے کا صرف ایک راستہ ہے اور وہ ایک ایسا استناد (AUTHENTICITY) ہے جہاں تک رسائی اسی شخصیت کو حاصل ہو سکتی ہے جس نے وقت کے بہاؤ پر قابو پا لیا ہے۔ ”دوام“ اور ”دورن“ میں ایک اندرونی ربط ہے جو دوران کا سرور حاصل کر سکتے ہیں۔

نہیں کے نصیب میں دوام بھی ہے اور تاریخ بھی۔ تقدیر کا مالک ہوتا موت پر قابو پانے کے مترادف ہے۔ موت پر فتح، موت سے گریز پر نہیں بلکہ حال کے لمحے سے بلند ہونے درعمل کے ذریعہ وقت کے ریگ زار پر اپنی زلیلت کی مہر ثبت کرنے پر مبنی ہے۔ یعنی تقدیر کا حال ہونا اور تاریخ کا حصہ بننا ایک ہی عمل کے دو رخ ہیں۔ اسی شاعرانہ خیال کو اقبال نے اپنے خطبات میں واضح تر انداز میں پیش کیا ہے کہ ”حیاتِ دوام“ ایسی تقدیر (DESTINY) جس کو حاصل کرنا ہر ایک کی قسمت (FATE) نہیں۔ اگر انفرادی بقا ایک حق نہیں ہے بلکہ شخصی محنت کا نتیجہ ہے تو ظاہر ہے کہ ”تاریخیت“ اور ”تقدیر“ میں ایک قریبی رشتہ ہے۔ بقائے دوام، وقت کا ٹھہراؤ نہیں ہے بلکہ وقت کا ایک مختلف اظہار ہے۔ جس شے کو ہم ابدیت کہتے ہیں وہ مستقبلیت (FUTURITY) ہے اور ابدی مستقبل ایسا بے زماں تسلسل نہیں جس میں کوئی واقعہ نہ ہو بلکہ شخصیت کے محدود عروج کا دوران مسلسل ہے۔

اس بحث سے ایک اہم نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ انسانی شخصیت اور وقت ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور ”تقدیر“ وقت کے نظام کے باہر نہیں بلکہ وقت کے نظام ہی میں حاصل ہوتی ہے۔ کوئی تجربہ ایسا نہیں جو وقت کے باہر ہو۔ یہ ضرور ہے کہ وقت کی کئی ایک سطحات ہیں اور وقت کے تجربے کے کئی ایک پہلو ہیں۔ اعلیٰ ترین وجدان بھی وقت کے نظام سے اکبر رشتہ رکھتا ہے۔ تاریخ خود وقت کا ایک نظام ہے اور جہاں تک انسانی تقدیر کا تعلق ہے، تاریخ سے اس کا قریبی ربط ہے۔ وہی جو ایک نظام حیات کو بدل سکتے ہیں، تقدیر رکھتے ہیں اور جو نظام حیات کو بدلنے کی طاقت رکھتے ہیں، تاریخ ساز بھی ہیں اور خود تاریخ بھی (WORLD - HISTORICAL)۔

اقبال کے ان نکتہ پر تنقید کی کافی گنجائش ہے، اس کی فکر میں عام انسان کے لیے کوئی مقام نہیں۔ یہاں ہم حافظ کی اس دنیا کا تجربہ حاصل نہیں کرتے جو فن اور حسن کے اندر دُوب جانے کا نام ہے۔ اقبال کی فکر، ایسے ہی افراد کے لیے ہے جو واقعی شخصیت کے حصول کے طلب گار ہیں۔ ان لوگوں کے لیے اس کے مئے خانے میں گنجائش نہیں

جو ازل کا سرور حاصل کرتے رہتے ہیں۔ اور تنجیں ابد کی فکر نہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو  
 ازل کے سرور سے ابد کا تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ اسی لیے جہاں اقبال کی قدر شناسی ضروری  
 ہے وہیں اقبال کو معیار بنانا، نظر کو محدود کرنا ہے۔ اقبال بیسویں صدی کی مستند آواز  
 ہے۔ وہ ایک اعتبار سے نطشے اور بارکس کا رفیق ہے جن کے لیے سب سے اہم مشغلہ  
 انسان کی تقدیر کو بدلنا تھا۔ لیکن بیسویں صدی کے اس آخری دور میں حساس ذہن یہ  
 پوچھ سکتا ہے: کس کے بس میں ہے کہ انسان کی تقدیر بدلے؟ لیکن اس عظیم مایوسی  
 میں اقبال کی یہ صدا "یزداں بکمند اور اے سمیت مروانہ" حق پسندوں کو شہادت  
 کے لیے اکساتی ہے۔

## حوالے اور اشارے

1. McTAGGART PHILOSOPHICAL STUDIES LONDON 1934

2. BROWN E.G. LITERARY HISTORY OF PERSIA LONDON

۳. ڈاکٹر خرمیداد اسد مر نے اپنی تصنیف غالب میں اس نوع کے ادب کی مثالیں پیش کی ہیں۔ ماہ حنفہ سہر غالب علی گڑھ - ۱۹۶۰ء

۴. خطبات نامہ (انگریزی) ص ۱۳۲

۵. ایضاً ص ۱۲۴

۶. یہاں میں نے جدیدیت (MODERNITY) کی اصطلاح خاص مغربی مفہوم میں استعمال کی ہے۔ اس کا ربط اسد کی حالیہ جدیدیت کی تحریک سے نہیں۔ اس اصطلاح کے بارے میں مغربی تنقید اور فلسفیانہ ادب میں کئی اشارے ملتے ہیں۔

7. SHAKESPEARE SONNETS

8. GOETHE WISDOM AND EXPERIENCE

۹. اقبال نے اسرار خودی میں نیابت الہی کے تصور پر خصوصیت سے زور دیا ہے۔

10. HEIDEGAR. TIME AND BEING. (ENGLISH TRANSLATION),

۱۱. خطبات ص ۱۱۸ - ۱۲۳



# فکرِ اقبال میں

## شخصیت، تقدیر اور وقت

اس کائنات میں انسان کی تقدیر DESTINY کا مسئلہ ہمیشہ سے فلسفیوں، اہل نظر صوفیوں اور فکری پسند شاعروں کا مرکزِ توجہ رہا ہے۔ مشرق کے باطنی مذاہب نے کائنات کا مطالعہ اسی نقطہ نظر سے کیا کہ کائنات کہاں تک مزید آخرت کا کام دے سکتا ہے، مغربی فکر نے اپنے آغاز سے کائنات کے بے غرض مطالعہ کو اپنا نصب العین بنایا تھا اور شاید یہی وجہ تھی کہ آج جس طرزِ فکر کو ہم سائنٹیفک کہتے ہیں، اس کی بنیادیں مغرب میں استوار ہوئیں۔ اس کے برخلاف مشرق کی فکر میں اس قسم کے بے غرض مطالعے کی روایت نہیں شاذ و نادر نظر آتی ہے۔ اس بات کو بوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ مغربی فکر (جہاں تک وہ خالصہ مغربی رہی) انسانی زندگی کی افقی سطح کی جانب متوجہ رہی اور مشرقی فکر عموماً عمودی سمت میں مائل پرواز رہی۔ اگر ہم مشرق وسطیٰ کو اپنے سفر کا نقطہ آغاز بنالیں تو ہمیں اس امر کے شواہد نظر آتے ہیں کہ اس علاقے کے مغرب میں خیالِ مادیت اور دنیاویت کی طرف مائل رہا اور اسی نقطے کے مشرق میں خیالِ ماورائیت کی جانب حرکت پذیر نظر آتا ہے۔ جہاں تک انسان کا سوال ہے اس علاقے کے مغرب میں انسان کی حقیقت اور ماہیت کے تعین میں اس کے سماجی، سیاسی، معاشی اور تمدنی روابط کو بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس کے برعکس مشرق میں، ان روابط کو انسانی وجود کی معنویت میں یا تو کوئی اہمیت نہیں دی گئی یا زیادہ سے زیادہ انھیں ثانوی

اور کم تر اہمیت کا حامل تصور کیا جاتا رہا۔

یہ تصورات کہ مادہ عدم ہے اور عدم شر محض ہے، روح اصل وجود ہے اور خیر ہے خدا، روح مطلق ہے اور خیر مطلق، انسانی حیات روح کے تنزل اور مادے سے ربط کی اور اس بنا پر خیر و شر، وجود اور عدم کی کشمکش کی ایک دردناک مثال ہے جو مشرقی تصور حیات میں مرکزی اہمیت رکھتے تھے۔<sup>۲</sup> اسی تصور حیات کا نتیجہ برہما کہ نہ تو مادے اور اس کے مظاہر کے منظم مطالعے کی روایت مشرقی فکر زندگی میں جگہ پاسکی اور نہ انسانی وجود کے سیاسی اور سماجی پہلو مرکز توجہ بن سکے۔ مشرق قریب کے الہامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام جہنموں نے اپنے قرونِ اولیٰ میں اس مادیت اور روحانیت میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی، خود بہت مشرقی ہریت سے متاثر ہو گئے۔ مثلاً عہد نامہ قدیم کے نقطہ نظر سے انسانی وجود ایک وحدت ہے جس کے اجزائے ترکیبی مادہ اور روح ہیں اور دونوں خدائے برتر کی تخلیقی قوت کے مظاہر۔ ابتدائی عیسائیت اور صدر اسلام میں مادے اور روح کی کشمکش اور ان کے تضاد کا کوئی منظم تصور نظر نہیں آتا۔ اور اسی طرح یہ تصور بھی نہیں ملتا کہ روح انسانی اس مادی دنیا میں جو سراسر شر ہے ایک اجنبی جسم کے قید خانے میں اسیر ہے اور انسانی آزادی، اس جسم اور اس مادی دنیا سے منقطع نجات پانے میں مضمر ہے۔ یہودیت، ایک حد تک اس مانوی MANICHAISTIC تنزیت سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکی اور شاید اسی لیے یہ مشرق میں زیادہ مقبول نہ ہو سکی۔ عیسائیت اور اسلام مشرق کی ہستی تنزیت سے اپنی تالیخ کے اولین دور ہی میں متاثر ہو گئے۔ عیسائیت، یورپ کی حکیمانہ اور سائنسی روایت کو پوری طرح شکست نہ دے سکی۔ یورپ کی ادارہ پسندی، عیسائیت پر غالب آگئی اور مذہب مسیح کلیسائیت میں تبدیل ہو گیا۔ کلیسائیت چند صدیوں تک تو یورپی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حکمران رہی لیکن اس حکمرانی کا نتیجہ یورپ اور عیسائیت دونوں کے لیے ناخوش گوار رہا۔ عیسائیت یورپ کی تخلیقی روح کو، غارنی طور پر مقید کرنے میں کامیاب ہوئی اور خود مشرق کی باز لطینی

دنیا سے قطع نظر، یورپ میں ایک تخلیقی قوت نہ سکی۔ دوسرے الفاظ میں عیسائیت نے یورپی انسانیت کو عمودی بُعد تو عطا کیا لیکن افقی بُعد سے محروم کر دیا۔ یہی وجہ تھی کہ یورپی سائنسی روایت کو عیسائیت کی تعلیمات سے انحراف کر کے ذہنی اور مادی زندگی کی نشاۃ ثانیہ کا علم بردار بننا پڑا۔ مغرب کا انسان اپنے یونانی رومی ماضی کو بھول نہ سکا۔ یہ عہد جدید کے انسانی وجود کا المیہ ہے کہ وہ افقی خط میں حرکت کرتے ہوئے مادی اسباب حیات اور خارجی ذرائع مسرت کو فراہم کرنے میں سرگرم رہتا ہے لیکن اس کا عمودی بُعد ان اسباب سے مطمئن نہیں ہوتا اور ایک سائنٹیفک سیکولر تمدن میں آرٹ، ادب اور فکر اس بُعد کی تسکین کے ذرائع بن جاتے ہیں۔ پچھلے پانچ سو سال میں سیکولر یورپ میں سائنس، ٹکنالوجی اور سماجی اور سیاسی ادارات کے ساتھ ساتھ سیکولر آرٹ اور حکمت نے بے نظیر ترقی کی ہے۔ مشرقی الہامی مذاہب کی ہدایت کا یہ رُخ کہ انسان خارجی کائنات کی تسخیر کرے، یورپ کو پسند آیا اور اس نے اسے نقطہ کمال تک پہنچایا لیکن دوسرا رُخ کہ وہ اپنے باطن پر بھی نظر رکھے، یورپی انسان کا مطمح نظر نہ بن سکا۔

اسلام، جس کی تاریخ کا میدان ہمیشہ مشرق رہا۔ مادے اور روح ظاہر اور باطن کی تاریخ، ابد لا باد کے قطبین کے درمیان حرکت کرتا رہا۔ مسلمان کے وجود کا افقی بعد قانون اور سیاسی مقصودات تک محدود رہا اور چونکہ ان مقصودات پر بھی ایک نامعلوم ابد کا سایہ تھا۔ اس لیے اس بُعد میں بھی حرکت اور ارتقا کا عمل جاری نہ رہ سکا۔ اگر ایک گروہ اسی محدود قانونی اور سیاسی بُعد میں اسیر رہا تو ایک دوسرا گروہ انسانی وجود کے اس بُعد سے بے پروا صرت عالم بالا کی جانب مائل پرواز رہا جس کا نتیجہ مجموعی مشرقی اسلامی تہذیب کے لیے ایک المیہ سے کم نہ تھا۔ انسانی وجود اپنی کلی تقدیر کو اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ آفاقی و انفس کے تقاضوں میں امتزاج پیدا کر سکے۔ انسانی تقدیر کا یہی وہ نقطہ ہے جہاں تاریخ کی حرکت ابدیت کی جانب مائل ہوتی ہے۔ سماجی قانون، اخلاقی روح سے محروم ہو جاتا ہے اور احسان، کو

اپی منزل بناتا ہے۔ روت، مادے کی ظہیر کا باعث بنتی ہے اور آزادی انسان کے  
 مجموعی وجود کی آزادی بن جاتی ہے۔ یہاں دنیا دین کی تنقیص نہیں بلکہ رفیق ہوتی ہے  
 اور دین دنیا کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھتا۔ روح، جسم کو اپنے لیے ایک قید خانہ  
 تصور نہیں کرتی بلکہ جسم روح کے مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ بن جاتا ہے۔ انسانی  
 وجود دونوں صورتوں میں جب کہ وہ صرف عمری بعد میں پرواز کرتا ہے یا صرف  
 افقی بعد میں حرکت کرتا ہے (اپنے آپ سے) بیگانگی کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ بیگانگی  
 اسی وقت دور ہو سکتی ہے جب انسانی وجود ان دونوں ابعاد کے تقاضوں میں توازن  
 قائم رکھ سکے۔

مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصمت کا راز یہی ہے کہ انہوں نے انسانی  
 وجود کے ان دونوں ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور انسانی کون جیتا الکل  
 اپنی فکر اور اپنے فن کا نصب العین بنایا۔ اسی معنی میں اُن کی فکر مشرق اور مغرب، روحانیت  
 اور مادیت، نفس و آفاق، الہیت و انسانیت، قدسیت اور دنیویت، ابدیت اور تالیخ  
 کا نقطہ اتصال بن جاتی ہے۔

اقبالیات کے محقق کے لیے یہ امر مشکل نہیں کہ اقبال کے مختلف تصورات کے مشرقی اور  
 مغربی تاخذ کا سراغ لگائے اور بالآخر اس بات کو ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ  
 اقبال کا کوئی خیال اور کوئی تصور ان کا اپنا نہیں اور نیا نہیں لیکن ان حقیقت کے  
 لیے یہ ثابت کرنا آسان نہیں کہ فکر اقبال کے یہ تمام عناصر اسی ترکیب اور اسی ترتیب  
 کے ساتھ دوسرے کسی مفکر یا کسی اور مفکر شاعر کے پاس موجود تھے۔ اقبال اپنے  
 دوسرے ہم عصر مشرقی مفکر شری اور ہندو کی طرح اس امر کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے  
 ہیں کہ مشرق کا رومانی سرمایہ اپنے اندر ابدی طاقت رکھتا ہے اور اس قابل ہے کہ نہ  
 صرف اس کی حفاظت کی جائے بلکہ مجموعی انسانیت کے ارتقاء کے لیے اس سرمایے کو  
 استعمال کیا جائے لیکن اس امر کی بھی ضرورت ہے کہ آج تک انسانی نسل نے زندگی  
 کے دوسرے شعبوں میں جو ترقی کی ہے اس کو نہ صرف یہ کہ نظر انداز نہ کیا جائے بلکہ مشرق



کے روحانی سرمایے کے ساتھ اس کو اس طرح ہم آہنگ کیا جائے کہ ایک مربوط انسانی فکر کی تشکیل عمل میں آسکے۔ اسی محرک جذبے کی وجہ سے اقبال اور سرہی اور بندو کی فکر کو آج عالمی اہمیت حاصل ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اقبال یا اس نوع کے دوسرے مفکرین کے نظام فکر اس حیثیت سے قابل عمل ثابت نہ ہو سکیں جس کا انھوں نے ادعا کیا لیکن کسی بھی نظام فکر کا مطالبہ اس کے محرک جذبے سے جدا کر کے نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بسا اوقات فکر کو عصرت اسی محرک جذبے سے حاصل ہوتی ہے۔

فکر اقبال کی عصری معنویت ان کے "انسانیت" کے رجحان میں نظر آتی ہے جس کو دوسرے معاصر مسائل انسانیت سے متنازع کرنے کے لیے مادرانی مسلک انسانیت کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اقبال کی اس مادرانی انسانیت کا مرکزی خیال یہ ہے کہ انسانی شخصیت یا اقبال کی اصطلاح میں انسانی خودی، کائنات کے ارتقائی عمل کا نصب العین یا اس کی ایک منزل ہے لیکن ایسی منزل جسے خط ارتقا کا آخری یا سفر ارتقا کی آخری منزل کہا جاسکے۔ اسی شخصیت یا خودی کے مسلسل اظہار میں خود کائنات کا مفہوم پنہاں ہے۔ خارجی کائنات، انسانی وجود سے الگ کوئی مستقل معنویت نہیں رکھتی۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ خارجی کائنات خود انسان کے ادراک یا اس کے ذہنی عمل فہم کی تخلیق ہے یعنی یہ کہ اقبال فلسفیانہ موضوعیت کے قابل نہیں ہیں۔ وہ کائنات کو انسانی وجود کے مقابل ایک مستقل وجود کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، لیکن وہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ اس کائنات کو انسان کے ارادوں، اس کی تمناؤں اور اس کے ذوق تخلیق سے جدا کر کے سمجھا جاسکتا ہے۔ اقبال انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول کے اس مغربی تصور سے متفق ہیں کہ انسانی وجود صرف خارجی کائنات کو اپنے مقاصد، اپنے ارادوں اور اپنے تخلیقی جذبے کی قوت سے تبدیل کرنے کے عمل کے دوران ہی میں اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے چنانچہ انسان کی خودیابی، کائنات کی دریافت اور اسے اپنی اعلیٰ تر تمناؤں کی تکمیل کے لیے مسخر کرنے کے عمل میں مضمر ہے۔ اسی لیے اقبال اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ انسان اپنے حقیقی وجود کا عرفان صرف مراقبہ سے حاصل کر سکتا ہے۔ اس اہم منزل پر اقبال اپنا راستہ، اپنے مشرور فارغین اور محققین سے الگ کر لیتے ہیں۔ وہ اپنے مغربی معنوی

اُستاد گوٹے کے سمجھنا ہیں کہ عمل کو زمانی اور معنوی اولیت حاصل ہے۔ عمل کی اولیت کے اسی تصور کو انھوں نے قرآن میں بھی دریافت کیا۔ ان کے خطبات کے پیش لفظ کا حاصل یہ جملہ ہے ”قرآن وہ کتاب ہے جو خیال کے مقابلے میں عمل پر زور دیتی ہے“۔<sup>۳</sup> ہمیں فکرِ اقبال سے بحث ہے اس لیے یہاں یہ سوال اہمیت نہیں رکھتا کہ اقبال نے کہاں تک قرآن کو ٹھیک طور پر سمجھا۔

اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت یا خودی، ایک شے یا ایک غیر متحرک منجمد نقطہ یا ایک تکمیل کو پہنچا ہوا وجود نہیں ہے بلکہ ایک عمل ہے۔ خودی یا شخصیت ایک ایسے ”مادہ کا نام“ ہے جو خارجی ماحول کے انسانی نفس پر متواتر حلوں سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسانی نفس ایک ایسا وجود ہے جو اس کشمکش کا بے عرضی اور بے نیازی سے مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔ اس کشمکش میں انسانی وجود مسلسل گھٹتا رہتا ہے، نہ صرف یہ کہ وہ ایک رہنا قوت کی حیثیت سے اس پیکار کا رخ متعین کرتا ہے بلکہ اسی کشمکش کے تجربے سے گزرتا ہوا اپنی شخصیت کی تشکیل اور تعمیر بھی کرتا ہے۔ اقبال ویکارٹ کے اس اصول کو جسے ایک اعتبار سے مشرقی عارفانہ فکر *Gnostic* کی روایت بھی کہا جاسکتا ہے تسلیم نہیں کرتے کہ ذہن اور جسم یا ذہن اور مادہ دو الگ الگ وجود ہیں یا یہ کہ محض کسی میکائیکی عمل سے ان کی دوئی کو ایک ہجرت وحدت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ ان کی واقعی دوئی کو تسلیم کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عمل میں ان کی دوئی دور ہوتی ہے اور انسانی وجود کے یہ دو رخ یا دو ابعاد ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ عمل کے لمحے میں جو وحدت پیدا ہوتی ہے ہجرت فکر کا لمحہ اس وحدت کو پھر دوئی میں تبدیل کر دیتا ہے، گویا دوئی کا تصور ایسی ہجرت فکر کا آفریہ ہوتا ہے جس کا عمل سے ربط ٹوٹ چکا ہو۔ یہی فکر وجود کو اضداد میں بانٹتی ہے اور با مقصد عمل ان اضداد کو وحدت میں تبدیل کرتا ہے۔ دوئی اور وحدت، وجود کے دو شئون یعنی فکر اور عمل کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک خود عالم مادی، وجود کی حیثیت سے عالم ذہنی، غیر ہونے والے بھی غیر مطلق نہیں ہے بلکہ مادی نظام اور ذہنی نظام

وجود کی دو سطحوں یا دو شعبوں کے نام ہیں۔ وہ خود نفس یا خودی کے مقابلے میں ایک فرد تر نظام ہے۔ اقبال اس مقام پر صوفیانہ فکر کے حامل بن جاتے ہیں۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ وہ ماتے کو نفس مطلق یا خودی مطلق کا ایک تنزل تصور نہیں کرتے بلکہ انسانی نفس یا خودی کو اس فرد تر نظام کی ایک ایسی ارتقائی منزل تصور کرتے ہیں جس سے آگے خود انسانی نفس یا خودی کو کئی اور منزلیں ملے کرتی ہیں۔ اقبال کے وحدتی نظام فکر میں نفس مطلق یا خودی مطلق ماورائی منزل بھی ہے اور کائنات کے ارتقاء کا جذبہ محرک بھی۔ یا جذبہ محرک کی حیثیت سے یہ کائنات کے ارتقاء کی سمت متعین کرتا ہے اور خود ارتقاء کی ماورائی منزل بھی ہے۔ انسانی وجود کو یہ آرزوؤں کا حوصلہ بھی بخشتا ہے اور اسے ان آرزوؤں کی تکمیل کے لیے آگے کی منزلوں کی جانب ارتقاء کے لیے اکسااتا بھی ہے۔<sup>۸</sup> انسانی نفس یا انسانی خودی کا ظہور نہ صرف نفس مطلق کی لیے پناہ رحمت کا منظر ہے بلکہ اس امر بھی دلالت کرتا ہے کہ نفس مطلق نے اپنی لامحدودیت کو ایک لحاظ سے محدود بھی کر لیا ہے۔<sup>۹</sup> اقبال کا یہ انقلاب انگیز دینیاتی تصور اسلامی فکر میں ایک اعتبار سے نیا ہے اور اس کا ایک اہم نتیجہ یہ ہے کہ انسانی شخصیت کائناتی ارتقاء کی منزل ہے۔ اس تفصیل سے دوسرا نتیجہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ انسانی وجود کا ارتقاء ایک مضبوط تر، ایک مستحکم تر اور ایک منظم تر شخصیت کی جانب ہوتا ہے۔ اقبال گوئے کے ہمتوا ہیں کہ "شخصیت خیر برتر ہے۔" اقبال کا یہ غائی نقطہ نظر یقیناً خالص سائنسی فکر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ لیکن یہاں یہ مشکل ہے کہ خود خالص سائنسی نقطہ نظر اور ارتقاء کے نظریے ہیں، اگر اس نظریے کے تمام امکانات کو پیش نظر رکھا جائے، مطابقت ممکن نہیں ہے۔ اگر کائناتی اور حیاتی ارتقاء کا نتیجہ انسانی وجود ہے تو اس بات کا گمان، یقین کی سرحدوں کو چھوٹے لگتا ہے کہ شاید شخصیت کی تعمیر اور تشکیل، کائناتی ارتقاء کی منزل ہے۔ کائنات میں اگر معانی پناہاں ہیں (بشرطیکہ ہم لایعنیت کے فلسفے کو حرف آخر نہ سمجھیں) تو پھر انسانی شخصیت کے مجموعی ارتقاء میں ان معانی کی تلاش ممکن ہے۔ انسانی وجود ان معانی پناہاں کا منظر بن جاتا ہے۔ یہ نقطہ نظر بظاہر غیر سائنسی نظر آتا ہے لیکن اس امر کی روشنی میں کہ انسان کے عالم

وجود میں آنے کے بعد بقول جو لین پھیلے گئے، انسان نمود کا انسانی ارتقائی عمل کا نگہبان، رہنا اور ضامن بن جاتا ہے۔ اقبال کے اس خیال کی وقت بڑھ جاتی ہے کہ انسانی شخصیت کا انسانی کی تقدیر ہے، اور آزادی کا حصول، انسان کی تقدیر۔ دوسرے لفظوں میں انسانی ارتقاء جبر سے آزادی کی جانب ایک پرمعنی سفر کا نام ہے۔ اقبال کے اس مادی مسلک انسانیّت میں مشرق کی عارفانہ فکر اور جدید مغرب کی فلسفیانہ فکر کا ایک خوش گوار امتزاج نظر آتا ہے۔ جہاں تک اس تصور کا تعلق ہے کہ انسانی وجود کائنات کے معانی پنہاں کا مظہر ہے۔ یہیں مشرق کی عارفانہ فکر کی گونج سنائی دیتی ہے جو یہیں ابن عربی، ابن عربی، ابن عربی، ابن عربی، ابن عربی کے ہاں نظر آتی ہے لیکن یہ دوسرا تصور کہ انسان ارتقاء کے تاریخی عمل کا آفریدہ ہے اور کائنات اپنے معانی کا بتدیج اظہار کرتی ہے۔ عصری یورپی فکر کی دین ہے۔ لیکن یورپی فکر نے کائنات اور انسان کے درمیان ایک ایسا تھیل قائم کر دیا ہے اور ایک ایسی خلیج پیدا کر دی ہے کہ ٹیگل کی زبردست فکر بھی اس خلیج کو پاٹنے میں کامیاب نہ ہو سکی۔ اور آج عصری وجودیت نے یورپی فکر کے اس بحران کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے۔ وجودیت کا مسلک اس بات کا اعلان ہے کہ یورپی فکر اپنے روایتی فکری آلات سے اس بحران کا علاج دریافت نہیں کر سکتی اور جب اس کی کوشش کرتی ہے تو اس کو بناک الجھن میں مبتلا ہو جاتی ہے جسے "وجودی تشویش" کہتے ہیں۔ یورپی فکر کے سامنے اس وقت دو راستے نظر آتے ہیں، ایک راستہ ٹیگل اور پھر مارکس کی فکر سے روشن ہوتا ہے جو خود یورپی روایت کا ایک جزو ہے کہ انسان تاریخی عمل کے ذریعے ہی اس خلیج کو پاٹ سکتا ہے اور دوسرا راستہ مشرق کی عارفانہ فکر سے منور ہوتا ہے۔ جس کی رو سے کائنات تجلیوں کا ایک نظام ہے اور انسان تجلی کی انتہائی منزل۔ اقبال کے روحانی مزاج نے اسی راستے کے امکانات کی تلاش کی ہے اور اس نقطہ نظر کو یورپی ارتقائی میلان سے ہم آہنگ کرنے کی ایک معنی خیز کوشش کی ہے۔ اسی لیے اقبال کے اس فکری پہلو کی نظیر پچھلی مشرقی متصوفیانہ فکر میں دکھائی نہیں دیتی۔ ارتقائی فکر اس خیال کو محض لغو قرار نہیں دے سکتی کہ انسان کے ظہور سے اس مادی کائنات



کے کئی موقف میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ انسانی ظہور کائناتی ارتقاء کی ایک عظیم جہت تھی اور ایسی کئی اور بے نظیر جہتوں کے امکان کی آئینہ دار۔ اب ارتقاء کا عمل انسانی وجود کے دائرے میں کارفرما ہوتا ہے۔ اب ارتقاء عبارت ہے، انسانی شعور کی توسیع سے، اس نہایت و نرتی سے یعنی عمودی اور افقی ایسا دین اس شعور کی مسلسل حرکت سے۔ افقی بُعد میں اب انسانی شعور کائنات کی مادی طاقتوں کی تسخیر کی جانب مائل ہوتا ہے اور عمودی بُعد میں ارتقائی عمل وجود کے شعور کا نفس اور مادائے نفس کے عرفان کا نام ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے ایک اہم شعری محرک کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ معراج نبوی کا موضوع اسلامی ادب میں غیر معمولی اہمیت کا حامل رہا ہے لیکن اقبال نے اس موضوع کا ایک نئے اور ارتقائی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا ہے، ان کے نزدیک معراج انسانی شعور کے اعلیٰ ترین حصول کا نام ہے۔ ایک مقام پر وہ معراج مصطفویٰ کی اس طرح تعبیر کرتے ہیں :-

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

جاوید نامہ میں اسی موضوع پر اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں :

از شعور است ایں کہ گویٰ نزد و دور چیت معراج، انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق دار ہا ند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جان، انا ز نیست

مشت خاک کے مائع پرواز نیست

وجود کا عرفان، خود آگاہی کا عمل خود ایک مادرائی میلان رکھتا ہے۔ اس مادر

کا فہم سکونی اصطلاحوں میں بھی ممکن ہے اور حرکی اصطلاحوں میں بھی۔ بیسویں صدی

کے شعور کے لیے (اگر وہ اپنے سارے پچھلے تاریخی عمل کو باطل قرار نہیں دیتا) تو یہ

مکان نہیں کہ وہ مادر کا تصور محض سکونی اصطلاحوں میں کرے۔ اس کے نزدیک غیب

صرف ایک لامکانی تصور نہیں ہے جو مکان کے تصور کی مسلسل نفی سے حاصل ہوتا ہے بلکہ

اس کا تصور ایک حرکی زمانی اصطلاح میں بھی کیا جاسکتا ہے۔ غیب محض مادی اور مادی وجود کی کئی سردی شعور سے عبارت نہیں ہے بلکہ کائنات اور انسانی وجود کے امتنا ہی مستقبل کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے۔ مادی شعور کی اس سطح پر انسان نہ تو اپنے عصری وجود کو ارتقا کی آخری منزل سمجھتا ہے اور نہ کائنات کے کسی موجودہ موقف کو دائمی قرار دیتا ہے۔ کائنات کی ناتمامی کا احساس کوئی الم انگیز کیفیت پیدا نہیں کرتا بلکہ ایک مادی مسرت اور امید کا سامان فراہم کرتا ہے۔

گمان میر کہ بپایان رسید کارِ منماں    ہزار بادہ ناخوردہ در رگِ تاکست  
یا

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں  
شعور کی اسی سطح پر انسان کو اس بات کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ ہر چند آزادی کا عمل ایک منزل پر اس مادی کائنات کے منزل ہر سے سرکار رکھنے کا بھی نفاضا کرتا ہے لیکن اگر مادی شعور کی رہنمائی حاصل ہو تو عالم مادی سے واسطہ رکھنے کا یہ عمل انسانی وجود کے اخلاقی انحطاط اور اس کے زوال کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ انسانی وجود کا عمودی بُعد افقی بُعد کی نفی سے نہیں بلکہ اس کے اثبات سے گہری معنویت حاصل کرتا ہے۔ شعور کی اس سطح پر انسان کو اپنے اس حیاتی موقف کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ

رام نگر دو جہان تاتہ فوش خوریم    جز بکند نیاز تاتہ نہ گرد و اسیر  
تا شود از آہ گرم این بیت سنگین گداز    بستان ز تار بود مرا ناگزیر

عقل بدام آرد و فطرت چالاک را

اہر من شعلہ زاد مسجدہ کند خاک را

بیسویں صدی کی خالص سائنسی فکر عرفان کی اس منزل پر رک گئی ہے جہاں وہ اس عمل تسخیر کے برتر مقاصد اور انسانی وجود کے بلند تر شعوری امکانات سے بے خبر ہے۔ یہ جذب کی وہ کیفیت ہے جس میں انسانی شعور کائنات میں گم ہو کر رہ جاتا ہے اور آفاق

سے ماوراء اس کی نظر پرواز نہیں کرتی۔ جذب کی اسی کیفیت کو اقبال نے کفر کا نام دیا ہے۔ اس کے برخلاف ایمان، ایک ماورائی حیاتی عمل ہے جو مستقبل کے وسیع تر امکانات کی طرف اشارہ کرتا ہے اور انہیں امکانات کی خاطر ممکنات کی تسخیر کرتا ہے۔ گویا ایمان کے یہ معنی ہیں کہ خود آفاق انسان گم ہو جائیں۔ لیکن اس طرز فکر اور مذہبی تصوف یا عارفانہ فکر میں یہ فرق ہے کہ یہ اپنی نجات اور آزادی ایک سالن ابدیت میں تلاش نہیں کرتا بلکہ ممکناتی وقت اور تاریخی زمانے کو باہم مربوط کرتا ہوا اس زمانہ مطلق کا عرزان حاصل کرتا ہے جس میں ممکناتی وقت اور سرمدیت کا تضاد کا محدود دوران کی سطح پر رفع ہو جاتا ہے۔ ممکن انسانی وجود کا نقطہ رسکوں نہیں رہتا بلکہ آغاز سفر کا ایک نقطہ اور عمل کا میدان بن جاتا ہے۔ اور اب ارتقائی عمل میں مقام انسانی وجود کی جستجو سے آزادی میں محض ایک رکاوٹ نہیں رہتا بلکہ ایک چیلنج، ایک موقع کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ مشرقی عارفانہ فکر نے "تاریخ" میں "مقام" کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا تھا۔ اسی لیے وہ تاریخ کی "سیر" یا روانی کی طرف سماعت توجہ نہ کر سکی، اس کے برخلاف اہل مغرب کے ذہن پر "مقام" اس طرح مسلط رہا کہ وہ تاریخ کی جبریت میں اسیر ہو کر رہ گئے۔ "مقام" کی اہمیت کو نظر انداز کرنے سے "خلوت" کی روحانی مسرت انسانی وجود کے لیے سب سے بڑی کشش اور ترغیب و تشویق کا باعث بن جاتی ہے۔ اسی طرح "مقام" کو حد سے زیادہ اہمیت دینے سے جلوت یا انہج، انسانی وجود کا اعلیٰ تر نصب العین قرار پاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں انسانی وجود، اپنی ماورائی اصلیت سے بے گاتہ ہو جاتا ہے۔ خلوت ہمیں انسانی معاشرے و تاریخی کی سیر سے فاصلہ کر دیتی ہے اور جلوت انسانی وجود کو اس کی اپنی انفرادی تقدیر سے بے گاتہ بنا دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی تقدیر ان دونوں نقطوں کے ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہی کے ذریعہ اپنے امکانات کا شعور حاصل کر سکتی ہے اور اس شعور کی روشنی میں ان امکانات کو قوت سے فعل میں لاسکتی ہے۔ یہ درست ہے کہ خلوت میں انسانی شخصیت نہ صرف اپنی تخلیقی توانائی اور اپنے وسائل کو اکٹھا کرتی

ہے بلکہ ماوراء سے اپنا رشتہ مضبوط کر کے اپنے شعور کے انقلاب آفریں امکانات سے  
 آگہی بھی حاصل کرتی ہے۔ لیکن اس کی اصل تقدیر یہ ہے کہ وہ "انجن" یا "جلوت"  
 یعنی انسانی معاشرے اور تاریخ کے دھارے میں گھل مل کر رہے اور اپنی حاصل  
 کی ہوئی آزادی کو اپنے بنی نوع کی آزادی کا ایک درجہ بنائے اپنی نئی تخلیقی  
 صلاحیت سے انسانی تاریخ کی سمت اور انسان کی مجموعی ارتقائی عمل کی منزل کو  
 متعین کرے۔ دوسرے لفظوں میں انفرادی تبدیلی کے عمل کو تاریخی تبدیلی کا پیش خیمہ  
 ہونا چاہیے نہ کہ فرد کے ارتقا کی آخری منزل۔ اسی تصور کا نتیجہ ہے کہ اقبال  
 نبوت کو ولایت اور تاریخ کی تشکیل کے عمل کو انفرادی نجات پر ترجیح دیتے ہیں۔  
 یہ تصور اسلامی تشکر کی تاریخ میں کلیتہً نیا نہیں ہے لیکن اقبال کا جلد بے محرک اپنے  
 ہم خیال پیشروؤں سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک پیرانہ مذہبی تجربہ یقیناً متصوفانہ  
 یا باطنی تجربہ کی ایک قسم ہے جس میں وحدتی تجربہ اپنی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی  
 تاریخی قوتوں کی نئی تشکیل اور ان کی رہنمائی کی کوشش کرتا ہے۔ پیغمبر کی شخصیت  
 میں زندگی کا محدود مرکز، اپنی لامحدود گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تاکہ پھر سے ابھرے  
 ایک نئی طاقت کے کام لے کر پرانے نظام کو ختم کرے اور زندگی کی نئی سمتوں سے  
 آگاہ کرے<sup>۱۲</sup> ان کے نقطہ نظر سے پیغمبر کی سب سے بڑی تمنا یہ ہوتی ہے کہ "اپنے  
 مذہبی یا مادی تجربے کو ایک زندہ تاریخی قوت میں تبدیل کرے اور مادی دنیا  
 کو تبدیل کرنے کے اس عمل میں پیغمبر اپنی شخصیت کو بھی دریافت کرتا ہے اور تاریخ کی  
 نگاہوں میں اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے<sup>۱۳</sup> یہی محرک جاوید نام میں زرتشت اور ابلیس  
 کے مکالمے میں ظاہر ہوتا ہے۔ ابلیس زرتشت کو اکساتا ہے :

خیز و درخشانہ وحدت نشیں  
 ترک جلوت گوئے و در خلوت نشیں

زرتشت اس ترغیب کا شکار نہیں ہوتے اور خلوت و جلوت کے اسرار میں منکشف کرتے ہیں :



چیت خلوت و درد سوزِ آرزو دست  
انجن دیدار است و خلوت جستار است  
عشق در خلوت کلیم الہی است  
چوں بجلوت می خرامد شاہی است  
خلوت و جلوت کمال سوز و ساز  
ہر دو حالات و مقامات نیاز  
چیت آں و بگدشتن از دیر و گشت  
چیت این و تہانہ رفتن در بہشت  
گرچہ اندر خلوت و جلوت خداست  
خلوت آغاز است و جلوت انتہاست

خلوت و جلوت تخلیقی شخصیت کے زیر و بم ہیں، کسی ایک نقطے کو منتہا سمجھ کر وہاں رُک جانا شخصیت کی تخلیقی قوت کو محدود کرتا ہے۔ تخلیقی تاریخ عمل ہی میں انسان اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے اور زندگی کو معانی عطا کرتا ہے۔ معراج اور ہجرت میں ایک اندرونی ربط ہے، ایک خلوت کی معراج ہے تو دوسرا واقعہ انقلابِ آخری تاریخی عمل کا نقطہ آغاز ہے۔ اقدام بہ عزلت اور بہ خروج بہ صحت کے اس عمل میں انسانی وجود کے عمودی اور افقی ابعاد ایک دوسرے سے مکمل مل جاتے ہیں اور مکان، تاریخ میں مدارج ترقی کا ایک زمین بن جاتا ہے۔ انسان نقطہ مکانی کا اسی لیے محتاج ہے کہ وہ اپنی تعمیری قوتوں کو اکٹھا کر سکے اور زمانہ ساز تاریخی عمل میں تخلیقی طور پر حصہ لے سکے۔ سرمدیت کا تجربہ، تاریخی زمانے کو جنم دیتا ہے اور آفاق کی تسخیر حقیقی تاریخی زمانے میں حاصل ہوتی ہے۔ ٹی. ایس. ایلٹ کے الفاظ میں ہم زمانے کو زمانے کے ذریعہ فتح کرتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک سچے اور خالص مذہبی تجربے یا وحدتی شعور کو پرکھنے کا معیار تاریخی عمل ہے۔ مذہبی تجربہ اگر زمانے کی لہروں کو نہ چھوڑے اور ان میں تھوچ نہ پیدا کرے تو اُن کے نزدیک ایسے تجربے کی کوئی قدر اور قیمت نہیں، اسی لیے وہ لینن کو بھی خدا کے حضور میں کھڑا کرتے ہیں، صرف اس لیے نہیں کہ لینن نے خدا کا انکار کیا تھا بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے تاریخ سازی کے عمل میں رہنمائی کی تھی اور اس لحاظ سے ایک ہمکار نہ صرف تھا۔ اس نظم اور "فرشتوں کا گیت" اور "خدا کا فرمان" کی رمزیاتی اہمیت یہ ہے کہ خدا لینن کے انکار سے ناراض نہیں ہوتا اور اس سے باز پرس نہیں کرتا۔ اس کی سسی کو اہتمام تک نہیں پہنچاتا ۱۹۱۷ء لینن نے

اپنی شخصیت یا خودی کی تربیت کی تھی۔ اس لیے اقبال کے نزدیک وہ ان بے عمل عارفوں سے بہتر ہے جن کی زندگی بے سود عبادت میں صرف ہو جاتی ہے۔

اقبال نے جس انداز سے گفتگو کی ہے، اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کا پیش کردہ نصب العین ایک خاص جماعت کے لیے مخصوص ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ انہیں بہر حال ایک تہذیبی مقام نظر درکار تھا جہاں سے وہ حیات و کائنات کے مسائل کا جائزہ لے سکتے، لیکن ان کی فکر کے جو نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں وہ ہر اس فرد اور گروہ کے لیے مفید ہیں جو مادیائیت اور روحانیت کی قدروں کی حفاظت کے ساتھ ساتھ انسانی تقدیر کی تشکیل اور تعمیر کی سمت ایک انقلابی اقدام کے لیے تیار ہو۔

عصری دنیا کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ روحانیت کی ابدی اقدار اور تاریخی تبدیلی کے تقاضے میں ہم آہنگی کیسے پیدا کی جائے۔ روحانیت یا تاریخ سے بے تعلق رہ کر انسان کے اندر تبدیلی کرنے کا فریضہ انجام نہیں دے سکتی۔ اقبال کی عصریت اس اہم انکشاف میں پنہاں ہے کہ وہ انسان کے کردار و عمل میں تبدیلی کو تاریخی تبدیلی سے مربوط سمجھتے ہیں اقبال کے تصور نبوت کا اہم محرک یہی خیال ہے کہ ہر انسانی فرد اپنی شخصیت کی تشکیل اس طرح کرے کہ وہ تاریخی عمل میں حصہ دار بن سکے۔ نکلن کے موسومہ مکتوب میں اقبال نے اس امر کو واضح کر دیا ہے کہ ان کا "نژاد نو" کا تصور خواص تک محدود نہیں۔ "زمین پر خدا کی سلطنت" کے استعارے سے جو مذہب عیسوی کی مشہور اصطلاح ہے، مدد لیتے ہوئے اقبال اپنے اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ نئی نسل مخصوص نوعیت کے افراد پر مشتمل ایک جمہوریت ہوگی جہاں کسی قسم کا امتیاز نہیں برتا جائے گا۔ اس نئے انسان کا تصور جو اپنی شخصیت کو فروغ دے کہ انسان کامل کا نمود ہوگا، اقبال کو آخر تک عزیز رہا اور انہوں نے اپنے اس خواب سے کبھی روگردانی نہیں کی۔

اقبال کا نئی انسانیت اور نئی جمہوریت کا نصب العین سرانگھوں پر — لیکن اہم سوال یہ ہے کہ اگر انسانی معاشرے میں تمام افراد کی خودی اور شخصیت کا ارتقاء ایک ہی سطح پر نہ ہو۔ جو بہت قریں قیاس ہے۔ تو پھر ان غیر مساوی خودی کے حامل

افراد کے درمیان ربط کس نوعیت کا ہوگا۔ کہیں طاقت و شخصیت یا کمزور شخصیت پر غالب آنے کی کوشش تو نہیں کرے گی؟ فکر اقبال کی کٹھن منزل یہی ہے۔

### حوالہ جات :

- ۱۔ مثال کے طور پر قدیم مغرب سے افلاطون اور مشرق سے جہانگیر لادتے ۱۸۵۲ء اور ابتدائی ویدائی تصورات کا تقابلی مطالعہ نتیجہ خیز ہوگا۔
- ۲۔ مغربی فکر بھی (مثال کے طور پر افلاطونی نظام منکر) اس مشرقی تصور سے اثر پذیر رہی لیکن اہم بات یہ ہے کہ افلاطونی نظام ان تصورات میں اسیر نہیں رہا بلکہ ان سے آزاد ہونے کی مسلسل کوشش کرتا رہا۔ اسی لیے وہ خالصتاً برہمن نہ بن سکا۔ اسلو کی فکر سریت سے ذرہ برابر بھی متاثر نہیں ہوئی۔
- ۳۔ خطبات "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید" ص ۱ (انگریزی)
- ۴۔ ایضاً ص ۱۰۳
- ۵۔ خطبات ص ۱۰۲
- ۶۔ خطبات ص ۱۰۵
- ۷۔ خطبات ص ۱۰۶
- ۸۔ حوالے کے لیے اقبال کا خط نکلسن کے نام اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمہ کا مقدمہ از نکلسن
- ۹۔ خطبات ص ۱۰۸
- ۱۰۔ خطبات ص ۱۰۹
- ۱۱۔ "کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے، مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق" ضربِ سلیم
- ۱۲۔ خطبات ص ۱۳۵
- ۱۳۔ خطبات ص ۱۲۴
- ۱۴۔ بال جبریل نظمیں "لینن خدا کے حضور میں" فرشتوں کا گیت "فرمانِ خدا فرشتوں سے"

## ”زماں“

### اقبال کے شاعرانہ عرفان کے آئینے میں

[”زماں یا وقت“ اقبال کی شاعرانہ فکر کا ایک اہم موضوع ہے۔ اس مختصر سے مضمون میں یہ گنجائش نہیں کہ اس پر سیر حاصل بحث کی جائے۔ راقم الحروف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ موضوع اقبال کی شاعرانہ فکر پر چھایا رہا اور اس کی شاعری کے مختلف ادوار میں اس موضوع کے مختلف پہلو منکشف ہوتے رہے۔ لیکن بنیادی مسئلہ اس کے پیش نظر یہ رہا کہ نفس انسانی اور زمانے کی رفتار کو ہم آہنگ کیا جائے تاکہ انسان کو یہ قدرت حاصل ہو سکے کہ وہ کائناتی زمانے کے جبر سے آزادی حاصل کرے۔ وقت کے مسئلے کو سلجھانے کے لیے اس نے برگزینوں سے بھی مدد لی اور دوسرے جدید فلسفیوں سے بھی استفاد کیا لیکن اس کا اصلی محرک ’وقت کے فلسفہ‘ پر روشنی ڈالنا نہیں تھا بلکہ انسان کے روحانی تجربے اور تاریخ میں ایک ربط قائم کرنا تھا۔ اس مضمون میں یقیناً اس نے کئی نکات روشن کیے لیکن اس کا اصل موضوع نفس انسانی ہی رہا۔ اسی لیے ضرورت ہے کہ اقبال کی فکر کے کسی ایک جز کو دوسرے اجزائے علیحدہ نہ کیا جائے اور اس کی فکر کے کسی بھی پہلو پر بحث کرتے ہوئے کئی اقبال کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ اقبال کا شاعرانہ جینئس تدریجی طور پر اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔ تضاد کا گمان اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم کسی ایک منزل کو دوسری منزلوں سے الگ کر لیتے ہیں ]

اقبال کی شاعرانہ فکر، انسانی تقدیر کے تقریباً تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے اور اسی لیے یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں (ہر چند کہ محبت اس کا تقاضہ کرتی ہے) کہ اس کی فکر — تمام کی تمام — عصریت کی حامل ہے اور عصری انسان کے مسائل کا حل، اس کے بس میں ہے۔ لیکن اس

بات کو تسلیم کرنا سہجہ کا کہ جہاں تک 'وقت' یا 'زماں' کے مسئلہ کا تعلق ہے اور اس کا انسانی تقدیر سے ربط ہے، اقبال ایشیائی شاعری میں پہلا مفکر ہے جس نے اقبالی سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ کو اپنی شاعرانہ فکر کا موضوع بنایا اور اس طرح بیسویں صدی کی شاعرانہ آوازیں گئی۔ زمانے کا شعور، خصوصاً جہاں تک شاعرانہ متکرمیں اس کے اظہار کا تعلق ہے، تکوین (BECOMING) اور تغیر کے وجدان کا ایک نتیجہ ہے۔ ریناں نے کہا تھا کہ تکوین اور تغیر کا وجدان، بیسویں صدی میں اپنے نقطہ عروج پر پہنچ گیا تھا۔ بیسویں صدی کا شعور، زمانے، اسی وجدان کی تکمیل ہے جس نے بالآخر پورے انسانی شعور کو اپنی گرفت میں لے لیا یہاں تک کہ بیسویں صدی کی فکر جس نے اپنے آپ کو مذہبی مابعد الطبیعیاتی وابستگی سے آزاد کر لیا تھا (یا دوسرے لفظوں میں خالعتہ میں بھائی یا سیکولر بن گئی تھی) ایک اعتبار سے زمانے کا نقار بن گئی۔ اسی بات کا اظہار یوں بھی کیا جاسکتا ہے کہ بیسویں صدی کی سیکولر فکر میں زروانیت کا احیاء ہوا۔ تقریباً سارے جبری فلسفوں میں، مانی کے قدیم مسلک اور زروانیت کی بھلک نظر آتی ہے۔ اسی لیے بعض مذہب مائل نقادوں کو جہاں بھی وقت اور زمانے کے مسئلے سے سنجیدہ دلچسپی دکھائی دیتی ہے، وہاں انہیں زروانیت کے گہرے سائے نظر آتے ہیں۔

اس بنا پر یہ کوئی اچھے کی بات نہیں کہ بعض نقادوں نے اقبال کی شاعرانہ فکر کا رشتہ زروانیت سے جوڑ دیا۔ اس قسم کی مذہبی احتیاطیے جا تو نہیں لیکن اقبال کی حد تک بے عمل ضرور ہے۔ اقبال کا شمار ان مذہبی مفکر شاعروں میں کیا جانا چاہیے جنہوں نے اپنے گہرے شعور، زمانے کے وسیلے سے، زمانے اور لازماں، اور تغیر اور دوام کو ایک اعلیٰ تر حقیقت کے کشف میں مربوط کرنے کی کوشش کی۔ ان کی شاعرانہ فکر کا اہم اور مرکزی سوال یہ ہے کہ زمانے اور لازماں، ثابت اور سیارہ کا تضاد، محض اس خرد کی ایجاد تو نہیں جو اعداد سے گھبرا جاتی ہے اور کیا یہ تضاد محض ایک انسانی تشکیل تو نہیں جس نے ماورائی حقیقت کی ترسیل

لے اسی حقیقت کا اظہار اقبال نے یوں کیا تھا خرد ہوئی ہے زمانے و مکان کی زنجاری



میں بجز سے گھیرا کر ایسی اضدادی زبان کی تشکیل کی جو ایک مرتبہ افدادی کی 'ایجاد' کے بعد ان کی ترکیب میں قاصر رہتی ہے۔ غالب کا ذہن بھی اسی سوال سے گزرا تھا جب اس نے کہا کہ جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود

یہ بھریہ ہنگامہ اسے خدا کیلئے ہے ؟

یہاں تک افاد کی ساخت کا سوال ہے غالب کو جواب نہیں ملا لیکن اسی سوال میں ایک جواب پنہاں تھا کہ شاید یہ ہنگامہ کون دسکان اور ذات سرمدی، دونوں، ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ایک کی حقیقت کے اثبات کے لیے دوسرے کے انکار کی ضرورت نہیں۔ غالب اور اقبال کے وجدان کا سرچشمہ یہی تھا کہ ایک ہی ہے، اسی لیے ان دونوں میں ٹکراؤ نہیں بلکہ اگر ایک سوال ہے تو دوسرا جواب۔ غالب تکوین کے ہنگامے کے شعور کا ترجمان ہے اور اس کا شاہد تو اقبال تکوین سے گزر کر زمان اور پھر زمان سے بلند ہو کر شکستِ زمان تک پہنچتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر، تکوینِ زمان اور شکستِ زمان کی فکری، شعری جدلیت کا اظہار ہے۔ اس مقام پر جملہ مغترضہ کے طور پر اس حقیقت کی طرف توجہ ضروری ہے کہ اسلامی فکر نے حقیقتِ مطلق کے اثبات اور عرفان کے لیے کبھی بھی عالمِ محسوسات اور زمانی مظاہر کا لیٹہ انکار نہیں کیا ہے اس لیے اسلامی منطقیں بھی ارسطو کی منطق سے پوری طرح مطمئن نہیں رہے۔

لے اس ضمن میں ابولہر الفارابی کا ایک بیان اہم ہے۔ ارسطو نے اپنے رسالہ "تجیرات" میں ایک اہم بات کہی تھی کہ جہاں تک متعلق کے امکانی واقعات کا تعلق ہے، ایسے تقیاد پر قانونِ تقاد کا اطلاق شکل ہے کیونکہ جہاں تک متعلق کا تعلق ہے ارادہ اور فکر بھی علی حقیقت کے مائل ہوتے ہیں۔ الفارابی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا "لزام کی تمام صورتیں ایسی ہیں کہ نقیضین میں سے کسی ایک کا لازماً درست ہونا واجب ہے لیکن امکان کی صورت یہ ہے کہ نقیضین میں سے کسی ایک کا لازماً واقع ہونا ضروری نہیں کیوں کہ ایسے نقیضین میں، جو بغیر کسی لزام کے مادی طور پر ممکن ہیں، درست اور غلط متبادلات کا تعین واقعے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے۔ فارابی کی اس تشریح سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے پیش نظر، دینیات اور مابعد الطبیعیاتی حوکیات ہیں۔ وہ انسانی آزادی کی مابعد الطبیعیاتی ضمانت چاہتا ہے۔ چوں کہ قرآن اس بارے میں واضح ہے نہ بات اہم اور دلچسپ ہے کہ ارسطو کے اسلامی شارحین، یہاں تک کہ ابن رشد نے بھی ارسطو کے اس بیان کو اہمیت دی اور اس کی تشریح اس انداز سے کی کہ مستقبل نقیضین کی منطق سے آزاد رہ سکے۔

یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جاسکتا ہے یا ماضی تک انسان اپنی قدرت کی توسیع کر سکتا ہے۔ نہ صرف اقبال کے اولین شعری فکر کی محرکات میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے بلکہ دم آخر تک اس کے شعور پر چھایا رہا اور نام نہاد احیائیت پسند رجحان اس کی فکر کے اسی عنصر سے وابستہ رہا۔ لیکن اقبال کی متجسس فکر، احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی۔ البتہ اس کے اہم محرک نے اس کو ماضی، حال اور مستقبل کے ربط پر غور کرنے کے لیے اکسایا۔ کائناتی زمانے میں وقت کے یہ ادوار بے اہل سہی لیکن زندگی میں وقت، انہیں ادوار سے عبارت ہے اور انہیں ادوار کی حقیقت، تاریخ کے شعور کا منبع ہے۔ اگر ان ادوار کو بے معنی اور حقیقت سے کاٹتے غیر متعلق فرض کر لیا جائے تو تاریخ یکسر بے معنی بن جاتی ہے اسی لیے جن تمدنوں نے ان ادوار کو حقیقت اور اس کی ماہیت سے بے تعلق تصور کر لیا وہیں تاریخ کا شعور اپنے لیے کوئی جگہ حاصل نہ کر سکا۔ ابدیت اور وقت کے تضاد اور ابدیت کے حق میں انسانی ذہن کے کمال اور غیر مشروط اقرار نے ہمیشہ تاریخ کو انسانی ذلت کے لیے ہل بنایا ہے۔ قدیم ہندی تمدن، اس کی ایک بڑی مثال ہے۔

قدیم ہندی فلسفے اور آرٹ کے شعور، وقت میں، تاریخی زمانے کے لیے کوئی مقام نہیں۔ اجتماعی زندگی میں وقت کے انہیں ادوار کی معنویت، روایت اور تجربے، قدیم اور جدید، تسلسل اور تبدیلی کی کشمکش میں ظاہر ہوتی ہے، چاہے اس کشمکش کا حل، تجربے اور تبدیلی کے انکار ہی کی صورت میں کیوں نہ ڈھونڈا جائے۔ لیکن یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ انسانی شعور میں زمانے کا تضاد، موجود ضرور ہے اسی لیے احیائیت پسند رجحانات انہیں تمدنوں میں ظاہر ہوتے ہیں جن میں زمانہ کسی نہ کسی طرح حقیقت کا حامل ہے۔ شاید یہاں وجہ ہے کہ بھرپور شدت پسند اور فعال احیائیت، ہمیں ان تمدنی علاقوں میں نظر آتی ہے جہاں یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا چلن رہا یا جہاں ان کے گہرے اثرات ہیں۔ جہاں ان تمدنوں میں احیائیت ایک بے پناہ جوش و خروش کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کی تمنا کی صورت میں اپنا اثر دکھاتی ہے، وہیں ہندی تمدن میں فعال، احیائیت پسندی کی بجائے ماضی میں استغراق اور اس میں ڈوبے رہنے کا رجحان نظر آتا ہے :

اقبال کی شاعری کے پہلے ہی دور میں ہمیں ایک جوش کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کا  
 رجمان نمایاں نظر آتا ہے۔ اقبال کے پہلے اردو مجموعے کی پہلی نظم ”ہمالہ“ کا آخری مصرع  
 ”دوڑتی چھ کی طرٹ اے گردشِ ایام تو“ ماضی سے اس کے بے پناہ لگاؤ اور اس طرح وقت  
 کے بہاؤ کے ساتھ اس کی وجدانی وابستگی کا منظر ہے۔ شاعر ابھی معصوم ہے اور شاید یہ نہیں  
 جانتا کہ وقت کے بہاؤ میں تکرار نہیں۔ لیکن جو بات اہم ہے وہ ماضی کے احیاء کا طاقت ور جذبہ  
 ہے۔ یہاں ہمالہ کی قدامت اور اس کے اخلاقی دوام کو زمانے کے بہاؤ کے ایک نقیض کی حیثیت  
 سے پیش کیا گیا ہے اور اس ابتدائی نظم ہی میں نقیضین اور تضادات کے ساتھ شاعر کی اس  
 وجدانی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے جو اس کی شاعرانہ زندگی کے مستقبل میں ایک طاقت ور جذبہ  
 بن جانے والی تھی۔ نوجوان اقبال جب پروانہ و شمع جیسے پامال استعارے استعمال کرتا ہے تو  
 انہیں ایک نیا مفہوم عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جہاں شمع کے لیے چھوٹا سا طور کی تشبیہ  
 استعمال کرتا ہے تو وہیں پروانے کو ”کلم“ کے نام سے یاد کرتا ہے۔ طور اور کلم کی علامتیں شمع و پروانہ  
 کے تضاد کو ایک نیا مفہوم عطا کرتی ہیں۔ سی طرح ایک نظم میں ”عقل“ و ”دل“ کا پرانا تضاد  
 ابھر آتا ہے۔ اگر ”دل“، ”عقل“ کو زمانے بستر قرار دیتا ہے تو اپنے آپ کو ”طائرِ سدرہ آشنا“  
 کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یقیناً اس قبیل کی نظموں میں شاعر کا نقطہ نظر روایت سے وابستہ  
 ہے لیکن اظہارِ بیان اور استعاروں کا استعمال اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ وہ ایک نئی اور  
 معتبر بصیرت کے حصول کے لیے بے چین ہے۔ تکوین اور تغیر کے ہنگامے نے اس کی نظر کو  
 چونکا دیا ہے اور جہاں وہ زندگی کے راز کو سمجھنے کے لیے تباہ ہے وہیں تضاد کی  
 کشمکش اس کے لیے ایک چیلنج بن جاتی ہے مثلاً

عقدہ تضاد کی کاوش نہ تر پائے مجھے  
 حُسنِ عشقِ اگیر ہر شے میں نظر آئے مجھے  
 (آفتاب صبح)

سہ۔ یہاں میں اپنے معارفی معترض سے معافی کا خواہشگار ہوں کہ میں نے اقبال کی ایک کمر در نظم کا حوالہ دیا  
 لیکن چونکہ تحت اقبال کے شعر و وجدان سے ہے اس لیے میری یہ دوسرا غلطی برکلی ہے اور یوں بھی اس دور  
 کی ان بات نظروں میں بھی جنہیں عدم طوراً قوی نظموں میں کہا جاتا ہے یہی جذبہ غالب نظر آتا ہے۔

اور عقدہ افساد کی یہی کاوش اس کے لیے سامانِ لذت بھی ہے :۔

سب قدر لذت کشود عقدہ مشکل میں ہے

مطفِ حسد حاصل ہو رہی سبھی بے حال میں ہے (آفتابِ صبح)

شمعِ دہر، نہ :۔ مرکبِ صبار، ماہِ نو، موجِ دریا، صبح کا ستارہ، ابرِ جیسے، مقناروں کا مسلسل

استعمال اس، مر کی غمازی کرتا ہے کہ شاعر ایک حقیقی شاعر نہ کرب میں مبتلا ہے، در محسوس کرتا ہے کہ

ایک اعلیٰ منصب یعنی فی تکمیل نہایت سے اس کے ذمے کی ہے وہ، بھی اپنے س مشن سے آگاہ

نہیں نیستی اس، نہ کا تہذیبِ صفا ہے کہ عصری نسانی موقف میں کوئی نقص ضرور ہو دوسرے

اور اس وقت انسان کی، اپنی تقدیر کو تخلیق و تخریب کے کائناتی ڈرامے سے مقبوض کرتا ہے۔

ایک ارتقا پذیر کائنات کا بھرپور اعرافان شاعر کو انسانی تقدیر کے بارے میں ایک اُمید عطا

کرتے لگتا ہے۔ اس سے پہلے غالب نے ہی کائنات کے اضطراب، ورنہ ان کے وجودی غم میں

ایک ربط محسوس کیا تھا۔ لیکن، وہ انہیں، انسانی زیت کی سطح پر مربوط نہ کر سکا۔ اس ربط کا قیام

اسی وقت ممکن ہے جب شاعر کی جہت تکوین کے کائناتی نظام و تاریخ کے عمل کے اندرونی

آہنگ کو دریافت کر لے۔ قبیل نے اپنی شکر کا آغاز یہی ناولٹونی مسلک سے کیا، لیکن اس

کی عہدیت نے من ردی مسک میں پنہاں حرکت کو دریافت کر لیا۔ پہلے ہی دور کی ایک معنی خیز

نظم 'کنارہ دی' میں شاعر کائناتی تغیر و انسانی زیت کو مربوط کرنے میں کامیاب ہوتا نظر آتا

ہے۔ زبان ہدی زیت کے سمندر میں، اں ہے، کبھی پیدا، کبھی نہاں، لیکن موت یا عدم

مطلق، اس کی آخری تقدیر ہیں۔ تخریب، و تخلیق کے کائناتی عمل میں انسانی وقت، پرکارا نہ

پنہاں ہے۔ قبیل کی ہندوئی شاعری ہی میں فطرت ایک زندہ وجود کے طور پر نمایاں ہوتی ہے

اس نے شاید ابھی تک اسپنوزا، اوگوستے کا بغور مطالعہ نہیں کیا تھا، لیکن غالب کی طرح

اس نے یہ عہد سس کر لیا تھا کہ 'وجود' شر نہیں ہو سکتا ہے وجود کی تغیر پذیری اور اضطراب

سے زیت یا اجودت، اسے ہی غالب سے وقت کا انبار ایک دفعہ سے ہوتا ہے جس ہ اظہارِ حقیقی نے بار بار

البت میں کیا ہے، اسے ایک با مسوقیہ کراسم کے ایک شہرِ نول کا درجہ "وجود" میں "نہ" کی ایک نے یہ

غزل میں اس خیال کو لکھا ہے :۔

دم از وجودک ذنبِ درندہ بچراں  
چہ ساں عطیہ حق را گناہ باجویند

ہم نے قدیم حکماء کے ایک گروہ کو وجود کے گناہ آلود ہونے کے نظریے تک پہنچایا تھا۔ لیکن اس اہم سوال تک ن کی نظر نہ جاسکی کہ اگر کائناتی اور انسانی وجود، وجودِ مطلق سے بے تعلق نہیں اور اگر کائنات وجود میں تغیر اور حرکت ہے تو اس حرکت کے سرچشمہ کی تلاش، وجودِ مطلق ہی میں کی جانی چاہیئے۔ اسلامی حکماء میں بن العری اور شیخ الاشراق نے اس گتھی کو سلجھایا تھا لیکن یہ روایت ایران کے حکیم ملا صدرا تک پہنچی اور ترک گئی۔ اقبال کا یہ ایک کارنامہ ہے کہ اس نے اس روایت کو پسماندہ زمانہ کیا اور اپنے انداز میں ایک حرکت پذیر کائنات میں انسانی موقف کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ کائنات کو تغیر پذیر نہیں ہے تو پھر انسانی تقدیر کو بھی تغیر پذیر یہ ہونا چاہیئے۔ انسانی تاریخ کی کوئی منزل بھی آخری اور قطعی منزل نہیں ہو سکتی دوسرے الفاظ میں انسان تبدیلی کے قابل ہے۔ فکر کی ایک جست سے شاعر پر ایک اہم حقیقت کو منکشف کیا کہ انسانی اجتماع بھی اس قانونِ تغیر سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ اگر آج ایک ملت تباہ حال ہے تو کل یہ ابھر سکتی ہے لیکن کائنات میں جہاں صرف اُلی قانون کی حکمرانی ہے وہیں انسانی عالم میں ارادہ ایک تخلیقی طاقت کا حامل ہو سکتا ہے۔ تاریخ کی سطح پر ارادہ اور زمانہ یا وقت، فیزیکی تعلق رکھتے ہیں یہاں کائنات میں وقت، غرض ایک معیار ہے وہیں انسانی زندگی کی سطح پر ایک تخلیقی قوت، قبائ کے، اس عرصہ و وقت کی اندرونی داستان بڑی دلچسپ ہے۔ روایتی فوائدِ انسانی نظریہ کی گرفت سے آزادی حاصل کرنے کے دوران اس کی حساس شاعرانہ فکر پر یہ راز کھلا کہ یہ حسن۔ اندوہ ہے، وہیں مظاہرِ حق تباری، فنا اور تخریب کے برآمدہ ملے۔ رہیں۔۔۔ بنایا۔۔۔ نثر کی پہلو رکھتا ہے۔ ”حسین“ بھی نام کا شکار ہو سکتا ہے اس کی نظم ”حقیقت حسن“ در استعارات سے اہم ہے۔ ایک تو یہ کہ زمانہ تخریبی پہلو اس میں نمایاں ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس نظم میں ایک نیا موضوع جو آگے چل کر اقبال کی شاعری میں مستقل نوعیت اختیار کرنے والا تھا، ابھرتا ہے یعنی خدا اور انسان کا معاملہ۔ اگر وہی حسین ہے، حقیقت زوال ہے جس کی تو پھر بقا کس طرح حاصل کی جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ سوال مستقبل سے بارے میں ایک اضطرابی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ کائنات میں تخریب اور تخلیق کا عمل ایک تکرار کا حامل ہے، اور اس لیے کائناتی سطح پر ماضی حال اور



مستقبل بے معنی ہیں اور اسی لیے قنبر اور دوام بھی اپنی ایک الگ نوعیت رکھتے ہیں۔ چونکہ وہ قانونِ جبر کے تابع ہیں۔ اسی لیے 'وقت' ان پر حکمران ہے۔ انسانی عالم میں بقا یا دوام کے لیے وقت پر فتح ضروری ہے۔ اگر اقبال اس راز کو نہ پالیتا، تو یقیناً اس پر زروانیت کا الزام بجا ہوتا۔ اقبال کی نظیر کسی منزل پر صرف 'زماں' کی حقیقت تک محدود نہیں رہی، شکتِ زماں کی ضرورت پر بھی اس کی نظر رہی کیونکہ اسی طرح دوام ممکن ہے اپنی ایک اہم نظم 'طلبہ علی گڑھ کالج' کے نام میں جہاں وہ گردشِ آدم اور گردشِ جام میں فرق کرتا ہے وہیں ذوقِ طلب کو موت پر فتح حاصل کرنے کا راز بتاتا ہے۔

موت ہے عیشِ جاوداں 'ذوقِ طلب اگر نہ ہو

گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے

شمع سحر پہ کہہ گئی، سو نہ ہے زندگی کا ساز

غمکہ نمود میں شرطِ دوام اور ہے

اسی دور کی ایک دوسری نظم 'کوششِ ناتمام' میں ارادہ بقا کو وہ زندگی کا راز بتاتا ہے۔

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ نجمتہ کام سے

زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

یقیناً اس بارے میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال کے اس نئے رجحان پر مغربی ادب اور فکر

سے اس کی گہری واقفیت اور رسائی کا اثر تھا۔ جہاں اس نے گویے سے یہ سبق سیکھا کہ

زندگی کی عظمت جتنی سلس میں پنپا رہی ہے، وہیں نطفے نے اسے یہ درس دیا کہ تخلیقِ تخریب

کی متقاضی ہے۔

”وہ جسے خیر اور شر کا خالق بنایا ہے، یقیناً اُسے پہلے قاہر بننا ہو گا اور اقدار

کی کال نفی کرنی ہو گی“ (بقولِ زرتشت)

لیکن یہ کہنا درست ہے ہو گا کہ اقبال نے یہ سبق پہلی مرتبہ مغرب سے حاصل کیا، بس نے یہ عرفان

جیسا کہ اس بحث کے دوران واضح کیا گیا ہے اپنی شاعرانہ زندگی کے آغاز ہی میں حاصل کر لیا تھا

مغرب نے اس عرفان کو، ابھی چمکا دیا۔ شاید اسی عرفان کے چمک جانے سے وہ روتی کی

جانب، اُٹھ کر اس نے بہت پہلے اس راز کو پالیا تھا۔

گفت رومی، ہر بنائے کہتہ کا باداں کشت

می ندانی، اول آں بنیاد را ویراں کشت

مغرب نے اس پر سب سے بڑا احسان یہ کیا کہ اس نے اس اثر کے تحت اپنے تاریخی ضمیر کو دریافت کر لیا۔ اس تاریخی ضمیر کی دریافت کے عمل میں اس نے 'زمانے' یا 'وقت' کی مصنویت کا ادراک کیا کہ 'وقت' ہی تقدیر اور تاریخ کے درمیان ایک واسطہ ہے، اور تاریخ کا ایک اہم تخلیقی محرک 'ارادہ' ہے۔

قدیم ایشیائی مذہبی شعور میں تکوین کا عمل نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اسی لیے حرکت اور تغیر کمال کی خدین جاتے ہیں۔ اور چونکہ کمال کی خد ہیں اس لیے تکوین کے عمل کو زوال کی علامت سمجھا گیا۔ افلاطون اور توفلاطونی شعور زیت میں یہ خیال مرکزی اہمیت اختیار کرتا گیا۔ خود ارسطو نے بھی جس کا شعور تکوین افلاطون کے مقابلے میں حقیقت سے قریب تر تھا۔ زمانے کو زوال اور انحطاط کا پیا مبر تصور کیا تھا۔ تکوین کا عمل یقیناً موجود نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے لیکن کائناتی سطحوں پر یہی نقص ایک ایسے کمال کی جانب سفر کی علامت بھی ہے جس کی کوئی منزل آخر نہیں ہے۔ لطف خرام بذات خود ایک قدر رکھتا ہے اور اسی لیے قطب آسمان قافلہ نجوم کو رشک بھری نظروں سے دیکھتا ہے۔

کہا تھا قطب آسمان قافلہ نجوم سے

ہم رہو! میں ترس گیا لطف خرام کے لئے

اقبال نے اپنے اسی شعور تکوین و تغیر میں شخصیت کے استناد کی کلید تلاش کی۔ اس

سہ ارسطو ماہیت زمان پر بحث کرتے ہوئے اپنے رسالہ طبیعیات (۲۲۲۶) میں کہتا ہے: زمانے میں رہنے کا مطلب زوال اور کینگی کا شکار ہونا ہے، کیونکہ 'وقت' جو پورا حاصل ہے اسے چھین لیتا ہے۔ "وقت بایا کا پیا میر ہے"

لہذا اقبال اپنے دیگر ہم عصر ارتقائی مفکروں کی طرح قانون تالارڈی (LAW OF ENTROPY) کو مشتبہ روں سے دیکھتا ہے۔ لیکن یہ بات یقیناً ہے کہ خالص مذہبی شعور اس نوع کے ارتقائی نظریوں کو مشتبہ سازوں سے دیکھتے گا۔

مقابلہ سے مستند و معتبر شخصیت وہ ہے جو اس تغیر مسلسل سے کامل طور پر آگاہ ہو اور اس کو تقدیر کے بدلنے میں وسیلے کے طور پر استغناء کرنے کی طاقت رکھتی ہو۔ اسی دور میں اقبال کے شاعرانہ شعور میں تاریخ سے آگاہی کا ایک نیا عنصر ابھرتا ہے۔ خود شناسی اور تاریخ شناسی میں ایک آمیزش کی دریافت، اس شعری دور کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ اسی دریافت کا اثر ہے کہ اقبال اپنے آپ کو ایک ایسے تاریخی گروہ سے وابستہ کرنے لگتا ہے جو اس کی نظر میں ایک جغرافیائی علاقے میں انسانوں کا ایک انسانی اجتماع نہیں بلکہ جو ایک متعین تاریخی تسلسل رکھتا ہے اور اپنا ایک متعین کردار بھی۔ اس تاریخی شعور نے اس کی شاعرانہ حقیقت کو ایک نیا بُعد عطا کیا اور اسی نے ایسے کے اس احساس کو ابھارا جو اب تک اس کی شاعری میں اجاگر نہ ہوا تھا۔ ایسے کا یہ احساس اس کے غبی دکھوں کا آفریدہ نہیں تھا بلکہ اس گروہ کے تاریخی تسلسل کے انجود کے ایک ادراک کا ایک اظہار تھا۔ اس کی تاریخی بصیرت نے محض روایت کے تسلسل اور روایت کے رتقاء کے محسوس میں ذوق کو محسوس کر لیا۔ اس لیے اس احساس الم کا سرچشمہ ماضی میں حرکت اور محال کے جمود کا ادراک اور تقابل ہے۔ اس تقابل نے الم کو کامل یا اس میں تبدیل کر دیا ہوتا اگر وہ اس منزل پر اس اعتقاد کا حامل نہ ہوتا کہ انسانی زلیلت کے تاریخی ڈرامے کا کوئی آخری منظر نہیں ہے بلکہ انسانی تاریخ اسٹیج پر ایک ایسی کائنات ہے تھیٹر جس کے زمانے کا ابدی قانون ہے۔ اسی دور میں اس کے ذہن میں ماضی کے ایک روحانی پیکار شروع ہوتی ہے جس نے اقبال کو ماضی میں مستغرق ہونے سے بچا دیا۔ ماضی سے اسی پیکار کا شاعرانہ شاہکار اس کی نظم 'شکوہ' ہے۔ اگر اس کا تصور کسی منزل پر ٹک جاتا تو وہ ایک مہل سدا پر ہنسی کرنا شاید ماضی کی نذر بھی ہو جاتا۔ نہ تو شہر میں انسان کے جبر کا پس منظر ہوتا ہے۔ شکوہ وہی کہتا ہے جس کا عمل خود آفریدہ نہیں اور جس کا وقت کائناتی وقت سے اپنی نوعیت میں جدا نہیں۔ 'جواب شکوہ' انسانی راز کے کی آواز ہے اور اس امر کا اظہار کہ حال ماضی سے مختلف ہو سکتا ہے اگر انسانی ارادہ زمانے کے بہاؤ میں نہ غارت کر دیتے تو قدرت رکھتا ہو۔ جہاں دینیاتی نقطہ نظر سے یہ نظم خدا کی مشابہت کے بیان کا عنصر نہ آتی ہے وہیں انسانی نقطہ نظر سے اس بات کا اعلان ہے کہ انسانی تقدیر متعین نہیں بلکہ تاریخ کے قوانین جو کسے میں پنا

ایک آزاد وجود بھی رکھتی ہے۔ اس نظم میں اقبال کے شاعرانہ وجدان نے تاریخی عمل میں ایک متحرک انقلابی شخصیت کے کارفرما اصول کو بھی دریافت کیا۔ یہی تصور آگے چل کر فلسفیانہ گہرائی حاصل کر لیا ہے جس کا ارتقاء خودی کے تصور میں نظر آتا ہے۔ ایک مکمل شخصیت یا خودی — جواب شکوہ ہیں ذاتِ محمد — زمانے کے مہلے کی مدافعت کرتی ہے۔ موت کو شکست دیتی ہے، قہار حاصل کرتی ہے اور پھر انسان کا نصب العین بن جاتی ہے۔ ذاتِ محمد کا نصب العین تصور، ایرانی اور اردو شاعری کی روایت میں نیا نہیں، لیکن اقبال نے اس شخصیت کے ساتھ طاقوت در اور جبروت کے عنصر کو وابستہ کیا اور اس شخصیت کو انقلابی ارادے اور عمل کا مظہر بنایا۔ اس شخصیت کے ساتھ وفاداری کا مفہوم یہ ہے کہ وفادار اس انقلابی ارادے کو اپنے نفوس میں ابھار لیا جس نے ایک دور میں تاریخ کو بدل دیا تھا۔

اقبال کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی شاعری کے اس دور میں اس کے ذہن میں خیالات کی ایک کشمکش تھی اور وہ اپنے لیے ایک منفرد فلسفہ حیات کا جو یا تھا۔ مروج ارتقائی نظریوں اور زندگی مرکز فلسفوں نے اس کے ذہن پر ایک گہرا اور فیصلہ کن اثر چھوڑا تھا۔ اگر مقدار حرکت کے دوام (CONSTANCY OF MOTION) اور بقائے مادہ کے مادی میکانی مفروضات اٹھارہویں صدی کی فکر کے محرک اصول تھے تو انیسویں صدی کے ادوار میں نسائی فکر ایک مختلف متفقہ سمت میں حرکت پذیر بنی اور جیسا کہ وائٹ ہیڈ نے اشارہ کیا ہے، اس دور کے نئے تصورات، عبور یا تغیر کے اصول سے متاثر تھے، توانائی کی تبدیلی اور ارتقاء کے نظریات اسی اصول کا سائنٹیفک اظہار تھے۔ ارتقاء کے نظریے نے اقبال کو اپنی طرف متوجہ کیا اور حیات کے اصول میں اس کے لیے کائنات اور انسان کی تشریح اور تعبیر نظر آئی۔ برسوں اور مہینوں کے مددہ جن سے وہ بہر حال متاثر تھے، گوشتے کی شاعرانہ بصیرت نے بھی جس کی تصنیف فائرسٹ کا غالب شاعرانہ

سے اشارہ ہے: جواب شکوہ کے آخری پانچ بند کی طرف آخری بند میں تھے یہ ناکمل اظہار ہے: یہ  
عقل ہے تیری پہرہ اسٹن ہے ضمیر تری  
مہرے درویش خدا ہے ہر جگہ تری  
ماسہ نہ تے سب سے تکبر تری  
تو مسکوں بہ تو تقدیر ہے شر تری

کی محمد سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں  
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

محرم مادے پر زندگی کی اور نقطہ پر عمل کی اذیت تھا۔ اقبال کو اپنی طرف مائل کیا۔ ڈیلتھی (DILTHEY) نے بجا طور پر گہٹے کے شاعرانہ فلسفہ کو ارتقائی وجودیت کا نام دیا ہے۔ اقبال نے یقیناً اس جرمن فلسفی کا بھی اثر قبول کیا ہوگا جس نے برگسون سے کچھ ہی پہلے زندگی کے عمل کو اپنی تاریخی منکر کا نقطہ آغاز بنایا تھا۔

یورپ کے اس فکری ماحول میں اقبال نے جس کی فلسفیانہ فکر پر اب تک وجود محض کا تصور حاوی تھا، اپنی نظر حیات کی جانب موڑ دی، اسی حیاتی نقطہ نظر میں اس نے قرآن حکیم کے اسرار کی کلیہ تلاش کی۔ اسی نقطہ نظر کا اثر تھا کہ اب 'موت' اس کے لیے بھیانک نہیں رہی۔ اس دور کی ایک اور اہم نظم 'والدہ مرحومہ کی یاد میں' میں اقبال نے یہ محسوس کیا ہے

مختلف ہر منزل ہستی کی رسم و راہ ہے آخرت بھی زندگی کی ایک جولاں گاہ ہے  
یہی تصور بالآخر 'خطبات' میں ایک واضح فلسفیانہ صورت اختیار کر لیتا ہے، جس کی زد سے اسے اس زندگی اور آخرت کا فرق نظامِ زمان و مکاں کی انقلابی تبدیلی میں مضمر ہے حیات بعد الموت ایک مختلف زمانی مکانی نظام ہے جس میں شخصیت ایک مختلف انداز میں اپنے نشوونما کو جاری رکھتی ہے اور اس طرح ارتقاء و شخصیت کے عمل کا تسلسل باقی رہتا ہے۔ اسی وجدان نے ہاسکی کے بغیر نشوونما (GROWTH WITHOUT DIMINATION) کے معنی چیز اصول کی جانب اس کی رہنمائی کی۔ اس نظم سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ اپنی ماں کی موت کے شخصی غم کو شاعر نے فلسفیانہ فکر میں غرق کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر کسی مرحوم نے اپنی شخصیت کو مستحکم کر لیا تھا تو پھر اس زندگی کا انجام خاکستر نہیں ہو سکتا۔ اسی بات کو گوگٹے نے ایک ذرا سے مختلف انداز میں بیان کیا تھا۔ یہ بات کہ فطرت اس قدر بلند مرتبت روحانی توانائیوں کو فنا ہونے کی اجازت دے گی بعینہ از قیاس ہے فطرت اپنے اثاثے کو اس بے دردی سے مٹاتی نہیں دے گی

راہ گوگٹے، خودار۔

WISDOM AND EXPERIENCE, SELECTIONS BY LUDWIG CURTIUS

LONDON, P, 139



اقبال نے بقا کے بارے میں اپنے اس وجدان کو خطبات میں اس تصور کے ذریعے پیش کیا کہ بقا صرف مستحکم شخصیت کا حق ہے اور یہ کہ ہر ایک کی لازمی تقدیر نہیں۔ آخرت۔ ایک بے حادثہ لازماں ابدیت نہیں بلکہ اپنے مختلف زمانی نظام کا نام ہے جہاں حیات ایک مختلف ارتقائی قانون کی تابع بنتی ہے۔ موت فطر اللہ کے ختم ہو جانے کا نام نہیں بلکہ ایک نئے نظام حیات میں فطر اللہ کا ایک نیا نظام ابھرتا ہے۔ انسان ایک منفصل انداز میں اپنی پیمپلی زندگی کے نتائج حاصل نہیں کرتا بلکہ ایک بدلے ہوئے انداز میں اپنی فعلیت کا اظہار کرتا ہے یعنی جسمانی موت اندرونی کردار کی تبدیلی سے عبارت ہے۔

زندگی کے اس بہاؤ اور اس کے پہاں امکانات کا یہی تصور طویل نظم 'خضر راہ' میں بھرپور اظہار حاصل کر لیا ہے۔ شاعر خضر سے متوزع سوالوں کا جواب چاہتا ہے اور اس کے سوال زندگی کے اسرار سے شروع ہوتے اور حال کے انقلابات کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ ان سوالات کا نزاع اس امر کا شاہد ہے کہ اب شاعر نے ایک ہمہ گیر تخلیقی نقطہ نگاہ حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کر لی ہے جس میں خود آگاہی اور تاریخ شناسی ایک ایسے حیاتی نقطہ نظر کا جزو لازم بن جاتے ہیں جس کی رو سے حیات ہر لمحہ ایک ابھی ناآفریدہ عالم کی تخلیق پر انسانی ارادے کو آکسان ہے۔ غالباً جس ضدلیب کلشن ناآفریدہ کی تمنا کی تھی اور بالآخر اپنے آپ کو ایک یسا وجود فطر اللہ کو لیا تھا۔ اقبال کی نظر میں اس کی آفرینش انسانی ارادے کے باہر نہیں۔ شاعر اپنی عصری دنیا سے بلند تر ہو کر اپنے ماضی کے قید خانے سے آزاد ہو کر مستقبل کا ادراک کرتا ہے جس میں نامعلوم امکانات صرف باسیدہ نہیں ہیں بلکہ جاگ پڑنے کے لیے، انسانی ارادے کو لہکارتے ہیں۔ زمانے کے بہاؤ کا تیری ابھی پہلو شاعرانہ ادراک پر عیاں ہو جاتا ہے۔ لیکن زمانے کا یہ تخلیقی تعمیری پہلو خود سے کارفرما ہی ہوتا۔ یعنی زمانہ خالق نہیں ہے۔ اقبال نے زمانے کو کبھی بھی اور کسی مقام پر بھی خالق کا عطا نہیں کیا، اگر کائنات کی تکمیل مشیت الہی کی تابع ہے یعنی خودی مطلق کی تو انسانی عالم

۱۔ اسی بات کو اقبال نے خواجہ غلام اسدین کے نام ایک خط میں اس طرح بیان کیا تھا: "زمانہ ایک بڑی ہی برکت ہے۔ (لا تسبوا المدھر، ان المدھر مھو اللہ) اگر ایک طرف موت و رتیا ہی آتے تو دوسری طرف وقت بادی و شادابی کا مہیض ہے۔ یہی اشیاء کے پوخیلہ امکانات کو بدلنے کا رونا ہے۔ حیات حاتمہ میں تغیر کا یہی انسان کی سب سے بڑی دولت اور ماحول ہے۔ اقبال نامہ ص ۱۷۲

کی تدریجی ترقی اور فلاح کی ذمہ داری انسانی شخصیت پر، جو آزاد ارادے کی مالک ہے، عاید ہوتی ہے۔ اس طرح فلسفیانہ سطح پر خودی اور زمانہ مربوط ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس فلسفیانہ موقف سے دوئی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ وجودی طور پر خودی مطلق سے خودی انسان پنا سزا و وجود نہیں رکھتی اور دوسرے یہ کہ خودی یقیناً زندہ رہنے پر وجودی اعتبار سے ادیت یا تقدم کی حال ہے خودی یا شخصیت ہی زندہ رہنے کے تخلیقی پہلو کے اظہار کا وسیلہ یا ضامن ہے۔ اقبال نے یقیناً یہ سبق قرآن حکیم سے حاصل کیا جس کی ترجمانی سے اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغۡیۡرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتّٰی یُغۡیۡرُوۡا اٰمَآۡتَہُمۡ۔ اسرار خودی اسی فلسفیانہ موقف کا شعری اظہار ہے۔ اب دہانے اس مشن یا نصب العین سے آگاہ ہو جاتا ہے جس کی آہٹ اس نے بہت پہلے سن لی تھی۔ اس نظم کی زمانی تشکیل بڑی معنویت رکھتی ہے۔ نظم کے آغاز پر شاعر محسوس کرتا ہے کہ اس کا اپنے ہم عصروں سے کوئی ربط نہیں اور وہ اس کا مستقبل کی آواز ہے۔

نغمہ ام از زخم بے پرواستم	من نوائے شاعر فرداستم
عصر من دانشدہ اسرار نیست	یوسف من ہیرایں بازار نیست
نا امید ہستم نا زیار ان قدیم	طور من سوز و کہ می آید یکلم
قدیم یاراں چو شبنم بے خروش	شبنم من مثل یم لوناں بدوش

نغمہ من از جہانے دیگر است  
ایں جہاں را کاروانے دیگر است

لیکن یہ مستقبل عدم محض سے وجود میں آنے والا نہیں بلکہ ایک ایسے ماضی کی دریافت پر اس کی تخلیق منہم ہے جس کا رشتہ وقت کی رفتار سے ٹوٹ گیا تھا اور چونکہ یہ ربط ٹوٹ چکا تھا اس لیے اگر ایک طرف ماضی منہم ہو گیا تو دوسری طرف ایک ایسا حرکت پذیر حال اس سے ابھر نہ سکا جو ایک نئے مستقبل کو جنم دے سکتا۔ اس نظم میں اقبال کی منکری کوشش یہ ہے کہ ماضی حال اور مستقبل میں ایک تخلیقی ربط کو دریافت کیا جائے۔ اقبال نیچے کی طرح عدیت پسند (Nihilist) نہیں ہے جس کے لیے مستقبل کی تخلیق ماضی کی کالی نچی اور ابطال میں پنہاں ہے۔ استبدادی یا نقیضی (Reactionary) زبان میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایسے مستقبل کی تخلیق منہم ماضی

کو اس طرح حرکت دینے یا متحرک کرنے میں پنہاں ہے کہ صدیوں یا قرون کا زمانی فرق مانگنے کی ایک تخلیقی جہت میں گنے پا جائے۔ زمانے کی یہ تخلیقی جہت دراصل فعال شخصیت یا تخلیقی خودی کی ایک جہت ہے۔ فعال شخصیت اور خودی اقبال کی لغت میں مراد الفاظ ہیں۔ زمانی اعتبار سے خودی ماضی، حال اور مستقبل کا احاطہ کرتی ہے۔ اگر ماضی اس کے حاصل کردہ کمالات کا نام ہے تو مستقبل ان امکانات کا جو ان کمالات میں پنہاں ہیں۔ حال دراصل فعلیت ہے جو ان دو زمانی پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کرتی ہے۔ یعنی حال زمانی تناؤ یا *TIME TENSION* کی نمائندگی کرتا ہے اسی لیے جہاں اس کا تعین شکل ہے وہیں اس کے ادراک پر زمانی ادراک کا دارومدار ہے۔ زندہ اور ارادی وجود جو اپنی وجودی ماہیت میں محدود (*FINITE*) ہے اسی زمانی تناؤ سے عبارت ہے۔ تخلیقی ارادہ اسی حال کی توسیع میں مصروف رہتا ہے۔ اس طرح کہ یہ ماضی اور مستقبل دونوں پر قدرت حاصل کر سکے، جہاں وجود لا محدود اپنی ماہیت میں اس قدرت کا حامل ہے اور اسی لیے ابدیت کا سرور رکھتا ہے وہیں وجود لا محدود اس قدرت کو حاصل کرنے کی جہد کرتا ہے۔ یہ اس کا مجاہدہ ہے۔ یہ تلوار کی دھار ہے اور حضرت علیؑ، بحوری کی زبان میں ایک دور کو دوسرے دور سے جدا کرتا ہے جہاں الوقت سیف قارح کہا جاتا ہے۔ وہاں وقت سے مراد لمحہ حال ہے جو صوفیہ کی زبان میں یکے از احوال ہے۔ ایک اعتبار سے حل تسلسل ہے اور صحیح معنوں میں دوران جو زمانے کی ماہیت ہے، چونکہ فعال زندگی زمانے کے شیعوں اور کا احاطہ کرتی ہے اسی لیے یہ دوران میں بسر کرتی ہے۔ دوران، اعتباری طور پر ابدیت ہے اور خودی مطلق کا دوران ابداً مطلق اور خودی انسان کا دوران ابد اضافی۔ یہ دوران دہرے اور فلاسفہ تدبیر کی اصطلاح میں صورت کو واقعات یا محوسات سے مربوط کرتا ہے، یعنی امکانات و واقعات کو یا "استعدادات" اور حاصل شدہ کمالات کو عالم مادی اپنے امکانات سے باخبر نہیں ہوتا اسی لیے کہ اس کی تقدیر علیٰ رشتوں سے جدا نہیں رہتی۔ لیکن عالم بشریت کی یہ استعداد ہے کہ وہ اپنے امکانات سے آگاہ ہو جائے اسی لیے اس کی تقدیر علیٰ رشتوں سے وابستہ ہوتی ہے۔ وہ صاحب تقدیر ہے، عالم مادی پر زمانہ سوار ہوتا ہے اور

انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ زمانے کا راکب بن جائے۔ زمانے کا راکب بننا ہی زمانے کو شکست دینا ہے۔ اقبال نے اسی امر کو مختلف موقعوں پر مختلف انداز میں بیان کیا ہے ان نظموں میں بھی جہاں بظاہر زمانے کی قدرت اور طاقت کا گمان ہوتا ہے۔ ’نوائے وقت‘ کا پیام بھی یہی ہے : ع

درمن نگریم پیچم در خود نگری جانم

یا بھٹ

از میج بلند تو سر بر زوہ طوفانم

’وقت‘ کا طوفان خودی کے سمندر سے ابھرتا ہے، خودی اس پر قابو نہ سکے تو یہ تباہی کا پیامبر ہے ورنہ یہ امکانات کے اظہار کا وسیلہ ترقی پذیر انسانیت ہمیشہ راکب تقدیر ہی ہے، راکب تقدیر ہی بندہ حوس ہے۔

اسرار خودی کی محرکہ آراء اور الجھن میں ڈال دینے والی منزل وہ ہے جہاں اقبان تکمیل خودی کی منزل مستقبل کے انسان یا ایک نئی انسانی نوع کو قرار دیتا ہے۔ اسی منزل پر ’وقت‘ کا مسد بھی مرکزی اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ نظم کے آغاز ہی پر اقبال نے اعلان کیا تھا کہ ارتقاء کی اگلی منزل اعلیٰ تر خودی کا عروج ہے۔

وسعت ایام جولانگاؤ اور

آسماں مویں زگر در راہ اور

یہ مستقبل انسان جو نیابت کا بوجھ سنبھالنے والا ہے، راکب تقدیر ہے، یہ سوارِ اشہب دوران ہے جس کا انتہیت بے تابی سے انتظار کر رہی ہے کیونکہ یہی ’فردغ دیدہ امکاں‘ بھی ہے۔ یہ زمانے میں رہتے ہوئے زمانے پر فتح حاصل کرتا ہے جس کا مطلب عام کائناتی

سے اس نظم کی ہمت اور اس کا آہنگ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس پر تفصیلی بحث کی جائے۔ دراصل یہ نظم ’زماں‘ یا ’وقت‘ کی مابینیت پر تہمت اور تال کا نتیجہ ہے۔ وقت منظرِ جلال بھی اور منظرِ جہاں بھی اور ’نوائے وقت‘ ان دونوں ہی سے لا احاطہ کرتی ہے۔ اس پر تہمتی شانِ کبریا کی روشنی کر لے۔ بھگوت گیتا (باب یاد دہم) میں سری کرشن کہتے ہیں ”میں وقت ہوں دنیا پر بربادی لانے والا مجھے طاقت ملی ہے کہ میں دنیا کو تہ و بانا کر دوں تیرے بغیر (یعنی ارہمن کے بغیر) بھی اور میرے ٹل سکے بغیر بھی تیرے تغاکی کے شہسوارانہ قدم چل سکتے ہیں“ (میا رھویں اصل خلوک ۲۲)

وقت سے آزادی اور دورانِ خالص کا سرور ہے۔ کائناتی وقت برگسوں اور اقبال دونوں کے نزدیک مکافی ہے اور اسی لیے اقبال آگاہ کرتا ہے کہ اصلی وقت یا دوران کو خط سے متنازع کیا جائے۔ جہاں دورانِ خالص کا سرور مردِ محرک کا امتیاز ہے وہیں مکافی زمان کی قید عید یا محکوم کی نشانی ہے یہ وہی نمکتنہ ہے جس پر برگسوں نے اپنی کتاب 'وقت اور آزاد ارادہ' میں زور دیا تھا لیکن فرق یہ ہے کہ برگسوں کے برخلاف اقبال کا بنیادی محرک تدبیر ہے۔ 'مردِ محرک' پیغمبرانہ صفات کا حامل ہے اور موسیٰ و محمد کی روایات کا علم بردار ہے۔ اقبال کا یہ محرک کہ نوع انسان زندہ خدائے حقیقی و قیوم سے آگاہ ہو جائے جس انداز سے موسیٰ و محمدؑ نے یہ شرف حاصل کیا تھا، نمایاں ہو جانا ہے۔ اور برگسوں کے خالص سیکولر نقطہ نظر سے اقبال کا راستہ مختلف ہو جاتا ہے۔ وہ جو دورانِ خالص کے سرور سے آگاہ نہیں، اس کے نفیب میں سرچشمہ حیاتِ ابدی کا سرور بھی نہیں۔ وہی اس سرور سے سرشار ہو سکتا ہے جو حلیٰ مع اللہ وقت کہنے کی قدرت رکھتا ہے اسی لیے وہ جو روز و شب کا اسیر ہے وہ اس رمزِ حلیٰ مع اللہ وقت سے بھی آگاہی حاصل نہیں کر سکتا۔ اسرار کے انگریزی مترجم نکلسن نے ایک اہم سوال اٹھایا ہے کہ آیا پیغمبر علیہ السلام کا یہ تجربہ (حلیٰ مع اللہ وقت) لازماً نیت کا تجربہ تھا ہے اس اہم روحانی تجربہ کو قبال زمان و لازماں کے قدیم تضادات کی زبان میں سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ 'زمان' محض زبان کی نفی ہے جس سے کسی عالم کی ہمیں خبر نہیں ملتی۔ اصلی سوال یہ ہے کہ اس 'عالم' کی سیر زمانے سے کس انداز سے باہر ہوتی ہے۔ اگر زمانے سے مراد 'دوش و فرود' وقت اور امتیاز ہے تو یقیناً یہ 'سیر زمانے سے باہر ہے' لیکن اگر یہ سیر اس حال میں ہوئی ہے جس کی طرف پچھلے صفحات میں اشارہ کیا گیا ہے تو پھر 'زمان' اور 'لازمان' کی تضادی اصطلاحوں کا اس تجربہ پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اقبال کے نقطہ نظر سے نفس انسانی، کائناتی وقت کے سلسلے سے آزاد ہو کر دورانِ خالص کا سرور حاصل کرتا ہے اور اس مشورے سے مستفیض ہوتا ہے جس کی خصوصیت اقبال کے نزدیک 'زمان بغیر تواتر' یا 'تغیر بغیر تواتر' ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اقبال نے اس مقام پر آزادی کا



ایک مابعد الطبیعیاتی روحانی معیار مقرر کرنے کی کوشش کی ہے اور 'آزادی' اور 'اسیری' یا حکومت کے عمرانی مفایم بھی، اسی مابعد الطبیعیاتی روحانی معیار سے متعلق ہوتے ہیں (یہی اسرار و رموز کا اندرونی ربط بھی ہے) وہ جس نے اپنے روحانی تجربے میں دورانِ خالص یا تغیراتِ تراکب کا سرور حاصل کیا، اس نے پہلے 'وراء بعد' کے کائناتی وقت سے آزادی حاصل کی اور صحیح معنوں میں بندہ نہ بنا۔ یہی بندہ سر زندگی کی دوسری سطحوں میں بھی اپنی آزادی کو برقرار رکھ سکتا ہے۔

سیاسی آزادی اور روحانی آزادی، وہ غیر متعلق اور نہیں ہیں بلکہ ان میں اندرونی ربط ہے۔ یہاں بھی اقبال بیسویں صدی کی خالص سیکولر فکر سے اپنا راستہ الگ کر لیا ہے (مردِ حر زمانِ حقیقی اور کائناتی وقت میں امتیاز کرتا ہے۔ آزاد عملِ جدید سے جدید تر کی تخلیق کا نام ہے) (دعیدم نو آخرتی کا رُح) جو عجب کے پس کی بات نہیں کیونکہ وہ اسے ایام ہے۔ لیکن یہاں اس نکتہ سے آگاہی ضروری ہے کہ زمانِ حقیقی کا شعور، دوسرے الفاظ میں، شکستِ زمان پر قدرت پانچہ۔ بے جہاں 'زمان' سے مراد محض کائناتی وقت ہے، اسی حقیقت کو چسے 'جوابِ شکوہ' میں خطیبانہ انداز میں بیان کیا گیا تھا: 'اُسی کا اظہار یہاں زیادہ گہرے فلسفیانہ انداز میں کیا گیا ہے تاریخِ رواں معنی میں محض 'تقدیر' ہے جس میں تاریخ کے کردار، مکاں سے مقید زمان میں اسے رہتے ہیں اور تاریخِ تقدیر کی تشکیل ہے۔ اگر یہی کردار زمانِ حقیقی یا دوراں کے سرور سے آگاہ ہو جائیں۔ بات بدل رہے، بعد الطبیعیاتی نظر آتی ہے لیکن ذرا گہری نظر سے دیکھیں تو اس میں ایک اہم حقیقت پوشیدہ ہے سوئی ہوئی قومیں اور افرادِ عالم مادی اشیاء کی طرح علل و معلول کے رشتے میں سیر رہتے ہیں جن پر اُن کو قابو نہیں رہتا لیکن حقیقی عالم انساں میں رہنے والے جہاں اس علل و معلول کے ربط سے کثیر آزاد نہیں ہوتے، وہیں ان کا آزادانہ ارادہ خود سلسلہِ عمل میں ایک علت بن جاتا ہے اور اس طرح علل کے اس سلسلے کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ یہاں تک تو، قبال اور نیلے متعلق ہیں لیکن اقبال ارادے کی آزادی محض پر قانع نہیں وہ اس بات پر بھی متصر ہے کہ یہ آزاد ارادہ اس دورانِ خالص کے سرور سے بھی مستفیض ہو جس سے آزادیِ مطلق عبارت ہے: 'ہو خودی مطلق کے لیے غصوں سے'۔ یہاں اقبال نے دراصل مذہبی، روحانی تجربے کی ہست یا اس سے متن کو بیان کرنے کی کوشش ہے یعنی دوسرے نغظوں میں علی ترین روحانی تجربہ

تھیں مگر انداز میں لازمی نہیں ہے بلکہ زماں و لازماں سے بلند دورانِ خالص یا تغیر یا بغیر تو اثر کی 'سیر' ہے۔ دورانِ خالص صرف ایک ذات کی کیفیت ہو سکتی ہے اور اسی لیے اس کا سرور بھی دوسرے اعتبار سے ذات کے تجربے کا سرور ہے۔ فان الدھر لله واللہ پر استغراق سے اقبال کو ذروانیت کی جانب نہیں بھٹکایا بلکہ اس اعلیٰ ترین تجربے کی طرف اس کی رہنمائی کی جو تمام عارفوں کا منتہائے نظر رہا ہے۔ علیٰ صرح اللہ وقت کی تکرار، اسرار کو جادیدنا سے سے مربوط کرتی ہے جہاں علیٰ صرح اللہ کا تجربہ 'زروان' کے لیے ایک چیلنج بن جاتا ہے۔ 'جادیدنا' میں زروان ایک وجود کی حیثیت سے داخل نہیں ہوتا بلکہ اس زماں بستہ و مکاں بستہ عالم کے رمز کے طور پر استعمال ہوا ہے جہاں جبر کی حکمرانی ہے اور 'وقت' مکاں کی طرح ایک رکاوٹ ہے۔ اس عالمِ فطرت میں جو زمانی مکانی ہے، علت کے قانون کی حکمرانی ہے اور انسان دوسری مخلوقات کی طرح غیر شخصی قوانینِ فطرت کے تحت عمل کرنے پر مجبور ہے۔ یہیں وقت کا جبر نمایاں ہوتا ہے اور وقت ایک چھرینہ کر بھی تارل ہوتا ہے۔ زرتشتی رمز میں زردان اسی کائناتی وقت کی روح یا اس کا فرشتہ ہے اور اسی لیے اس کا کلام وجود کی سطح پر 'حنویت' رکھتا ہے۔ جہاں زماں مکاں سے وابستہ ہے اور مادی کائنات کا جوتھا بعد ہے۔ یہ عام ہیرسب جہاں پیدائش اور نمو دونوں قانون جبر کے تابع ہیں لیکن شعور کی ایسی منزلیں بھی ممکن ہیں جہاں زماں مکاں سے آزادی حاصل کرتا ہے اور بالآخر مکاں سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ علیٰ صرح اللہ وقت کا 'وقت' شعور کی وہ اعلیٰ ترین منزل ہے جو صرف اس 'عبد' کے لیے مخصوص ہے 'مکاں' سے کال طور پر رشتہ توڑ سکتا ہے اور اسی لیے کہ 'مقرین' بھی اس 'فیض' سے محروم رہتے ہیں۔ یہاں 'وقت' کی بجائے 'مکاں' یا 'عمل' رکھ دیجئے اور تعبد لازم آئے گا۔ اس لمحہ غیر زمانی میں جس سے اس حدیث کا 'وقت' عبارت ہے 'زروان' کے پرکٹ جاتے ہیں اسی لیے زروان کہتا ہے:۔

لی صرح اللہ ہر کرا در دل لشت آں جواں مرے ہلسم من شکست

مگر تو خواہی من نباشم ریاں لی صرح اللہ باز خواں از علین جہاں

یہ منزل 'تقدیر' پر آخری فتح کی منزل ہے اور یہی تقدیر فتح، اقبال کے نزدیک 'راد' تو

شرط ہے شعور کے اس انقلاب کے لیے، جو انسانی زلیلت کا منتہا ہے و ذات محمدؐ کا اعلیٰ ترین تجربہ۔ یہ نہی اعلیٰ ترین مثال ہے جہاں نزد و دور بے معنی ہو جاتے ہیں اور ابد اور زماں کا فرق اضافی ہو جاتا ہے کیونکہ 'ابد' زماں کو اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ علم زماں کی شکست میں زماں کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ اقبال کے شاعرانہ وجدان کی یہ منزل اسلام کے عارفانہ حکیمانہ ادب میں ایک منفرد مقام ہے۔ عرفان حقیقت کے اس پہلو پر پچھلے ادب میں بڑے بلیغ اشارے تو مل جاتے ہیں لیکن اتنا جری اظہار کسی نے نہیں کیا تھا۔ اقبال کے اس پہلو پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اس نے اس وجدان کو عالم بشریت کی ہر سطح سے مربوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ بحث کی اس منزل پر الجھن میں ڈال دینے والے اس مقام پر غور ضروری ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اقبال کے 'عرفان وقت' کے اس مختصر جائزے کو اطمینان بخش جانے کے لیے اس الجھن پر مختصر ہی سہی لیکن بحث ضروری ہے۔

اقبال کی شاعرانہ فکر کا جہاں ایک جذبہ یہ ہے کہ انسان حقیقت کا عرفان حاصل کرے وہیں ایک دوسرا اور مساوی حد تک طاقتور جذبہ یہ ہے کہ نوع انسان زندہ کردار کی حیثیت سے تاریخ کے عمل میں حصہ لے۔ اس نے اپنی فکر میں ان دونوں جذبات کو ہم آہنگ کرنے کی بڑی طاقتور کوشش بھی کی۔ مشرقی فکر کی تاریخ میں یہ شاید پہلی کوشش تھی، مغربی فکر میں یہ دونوں جذبات ملتے ہیں۔ لیکن ان میں تناؤ زیادہ اور ہم آہنگی کم نظر آتی ہے۔ مشرقی فکر نے اگر انسانی زلیلت کے عمودی بُعد پر زیادہ توجہ دی تو مغربی فکر نے اور خصوصاً روشن خیالی کے دور میں افقی بُعد کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ بیکل کے عظیم انسان انداز میں ان دونوں ابعاد کو اپنے عالمی نقطہ نظر WALTAN SCHAYU میں سمونے پر توجہ دی اور ایک پر عظمت فکری تعمیر کا نمونہ پیش کیا۔ سوئس لری سطح پر یہ کام ایک عظیم مہم سے لم نہیں۔ لیکن شاعری کے میڈیم میں جہاں جذبہ اور تعمیل عقل پر غالب آنے کی کوشش کرتے ہیں، یہ مہم کئی خطرات میں گم جاتی ہے۔ اقبال نے اسی مہم کو، انجام دینا چاہا۔ محمدؐ عربی کی شان اور شخصیت اس کے پیش نظر تھی جنہوں نے ان دونوں

ابعد کو اپنی ارضی زلیت کے دوران ہم آہنگ کیا تھا۔ سیرت نبویؐ کے اسی رُخ نے اقبال کے قلب میں عشقِ رسولؐ کی آگ بھڑکائی اور نتیجتاً خود 'عشق' کے تصور نے ایک نیا مفہوم حاصل کر لیا۔ اقبال کا عشق وہ انقلاب آفرین جذبہ ہے جو حیاتِ محمدیؐ کا طاقوت و ترین محرک تھا۔ اقبال کی یہ جرأتِ زندان ہے کہ وہ اس جذبہ محمدیؐ کو نوعِ انسان کی میراث بنانے کے لیے بے تاب ہے اور یہی وہ جذبہ بے تاب ہے جو اُسے پیرِ رومی سے قریب کرتا ہے اور تیج و تابِ رازی کو اس کے لیے اجنبی بنا دیتا ہے حالانکہ وہ خود اس تیج و تاب کا شاہد رہا ہے۔ اسرارِ خودی کا ایک اہم شمری جزو اسی جذبہ بے تاب کو متشکل کرنے کی ایک جرأتِ مستدانہ کوشش ہے۔ انسان کی راکبِ تقدیر بننے کا یہ سوال اقبال کے لیے محض نظریاتی نہیں بلکہ عملی اہمیت بھی رکھتا ہے کیونکہ اسی سوال کے جواب پر اس ست کے مستقبل کا انحصار ہے جس سے اقبال نے اپنے آپ کو جذباتی اور ذہنی سطحوں پر ایک کر لیا تھا۔ جذبہ بے تاب کی بنا پر شاید اس کے قلب و دماغ میں یہ اندیشہ لرز رہا تھا کہ اس تاریخی ملت نے اپنے جوشِ حیات (elan) کو کھو دیا ہے اور اسی نصب العین کی تکمیل کے لیے جو اس سوال میں پنہاں ہے۔ ایک نئی نوع درکار ہے۔ جس نئی نوع کا اس نے بے چینی سے خواب دیکھا تھا اس کے غم و خال وہی ہیں جو اُن لوگوں کے تھے جنہوں نے پیغامِ محمدؐ کو روئے ارض پر پھیلا دیا تھا۔ اس کا ذہن ارتقاء کے نظریے سے سرشار تھا اور اس نے سوچا کہ ارتقائی عمل جو جدید سے جدید تر کی جانب رواں ہے ایک ایسی نوعِ انسانی کو پیش کر دے گا جو نیابتِ الہی کا فرض انجام دے گی۔ نیطشے کے تخیل نے یقیناً اس کو متاثر کیا لیکن اس کا خواب دوسرا ہی تھا۔ وہ شکستِ زمانہ کے معجزے کو عصری تاریخ میں کارفرما دیکھنا چاہتا تھا۔ اس طرح کہ تاریخ کے سارے کردار رہنما اور رہبر و زمانے کے راکب بن جائیں۔ زلیت کے اتقی اور عمودی 'ابعاد' فرد کی زندگی میں تو ایک دوسرے کو چھوتے رہے ہیں لیکن اقبال کی آرزو تھی کہ ایک پوری نوع یا ملت ایسی ہو جو ان ابعاد کے نقطہ اتصال کی زندہ نشانی بن جائے۔ یہ ایک شاعرانہ تصور یا ایک یوٹوپیا تھا، اور اقبال کی فلسفیانہ تسلسل نے بہت جلد اس راز کو پالیا۔ اس نے علانیہ طور پر یہ تو اس کا اظہار نہیں کیا کہ یہ خواب حقیقت نہیں بنے گا

لیکن رموز بخودی کی تصنیف اس امر کا اعتراف تھی کہ اسی تاریخی ملت کو اپنے نصب العین کا محور بنانا ہے اور اسی کے جوشِ حیات کو ابھارنا ہے، اسی لیے رموز کے لہجے میں وہ سرچشی اور انگ نہیں جو اسرار کا امتیاز ہے۔ لیکن اسی دوران اس کے نصب العین انسان نے ایک دوسرا پیکر اختیار کر لیا اور اقبال مردِ مومن کا شاعر بن گیا۔ شکستِ زمان اور راکبِ تدبیر کے نصب العین برقرار رہے۔ اہم فرق یہ ہوا کہ اس کی نظر ارتقا کے حیاتیاتی قانون سے پلٹ گئی اور انفرادی ترقی کا روحانی اصول، اس کا راہنما بن گیا۔ اقبال نے فوق الانس کا خواب تو نہیں دیکھا تھا لیکن اس کے مستقبلِ انسان پر فوق الانسان کے خواب کا گہرا سایہ ضرور تھا۔ اقبال کے شعور پر مردِ مومن کا عروج اس اہم حقیقت کے عرفان کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ نوع نہیں بلکہ فرد ہی تاریخ میں اعتبار یا استناد حاصل کر سکتا ہے اور وہی سارے آفاق کو اپنے اندر سمو سکتا ہے۔ اسرارِ خودی کا اقبال شاعر ہے جو عارف بننے کے لیے بے چین ہے لیکن جاوید نام، بال جبریل، زبورِ رحیم اور لالہ طبر کا اقبال عارف ہے، شاعر جس کے عرفان کا اظہار ہے۔ مردِ مومن عرفانِ ذات سے طاقت اور جبروت حاصل کرتا ہے اور زمان و مکان پر کھنڈ آور ہوتا ہے اور یہی مردِ مومن اپنے عشق کی طاقت سے سیلِ وقت کو روک لیتا اور اپنے عمل سے دوام حاصل کرتا ہے۔ یہی مردِ مومن اپنے خونِ جگر سے اُن معجزہ ہائے ہنر کی تخلیق کرتا ہے جو محرابِ روح و وسیلہ ہائے اظہار پر جن میں 'مکان' بھی شامل ہے۔ عشق کی مہر ثبت کرتے اور 'فناء' کے ہنگامے میں دوام کی سند حاصل کر لیتے ہیں۔

اسرارِ خودی میں مستقبلِ انسان کی تمنائے جو بحسن پیدا کی ستی، روحانی سطح پر اگر جاوید نامہ اس کا حل ہے تو فنی سطح پر مسجدِ قرطبہ "عمدہ نمود" میں شرطِ دوام اور ہے "کا اظہار"۔ اس طرح اقبال کا عرفانِ زمان، زمان اور شکستِ زمان دونوں کا احاطہ کر لیتا ہے۔



## جیاوید نامہ شکری پس منظر

اقبال کے شعری مجموعوں پر ادبی اور فکری دونوں اعتبارات سے بحث کی جاسکتی ہے۔ اور ان کا محاکمہ بھی کیا جاسکتا ہے لیکن ان دو معیارات میں توازن کو قائم اور برقرار رکھنا آسان نہیں۔ مثلاً اسرار اور رموز، فکری اعتبار سے اقبال کی انتہائی اہم تصانیف ہیں لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ ادبی اعتبار سے یہ تصانیف 'زبور' یا 'لاٹھ' کا مقابلہ کر سکتی ہیں۔ اقبال کے ناقدین اور شارحین نے اقبال کی فکر کو اتنی زیادہ اہمیت دی کہ بہت کم نے مالہ طور کی ادبی اور ساتھ ہی فکری اہمیت کو اس کا مستحق مقام عطا کیا۔ زبور میں فکری ہم آہنگی شاید نمایاں نہ ہو لیکن اس کی شکری معروضیت اور غزل کی ہیئت، زبور کو ایک بلند مقام عطا کرتی ہے۔ پیام مشرق کے اکثر حصوں میں اقبال کی اعلیٰ شاعرانہ روحانیت، اس تصنیف کو اقبال کی دوسری شعری تصانیف سے بڑی حد تک ممتاز کرتی ہے۔ یہی حال اقبال کے اردو شعری مجموعوں کا ہے۔ بانگ درا میں اقبال جہاں شعری خطابت کے اعلیٰ ترین مارج کو چھوئے ہیں وہیں فکری اعتبار سے تغیر، تبدل اور انقلابیت کے عناصر بانگ درا کی تقریباً تمام شعری تخلیقات میں ابھر آتے ہیں۔ بانگ درا کی نظموں میں "خودی" کا پیام نمایاں نہیں، لیکن تبدیلی اور انقلاب کے عالم اپنی پوری طاقت کے ساتھ نظر آتے ہیں اور پھر ان کی فکر کی انقلابیت (power) پوری طرح ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں 'بالِ جبریل' کا مرکزی تصور خودی ہے، وہیں ضربِ کلیم میں طاقت اور جبروت (power) کے عناصر نمایاں ہیں۔ اسی لیے اقبال کے مکمل عرفان کے لیے کسی بھی شعری تحلیف یا تصنیف کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ان تمام شعری مجموعوں میں اسرار، رموز اور جادید نامہ

اس طرح ممتاز ہیں کہ ان میں اقبال نے اپنے فلسفیانہ مسلک (یا سائلک) کو ایک فکری تسلسل کے ساتھ پیش کیا ہے لیکن اسرار و رموز اور جاوید نامہ کے درمیان صرف زمانی فصل نہیں ہے بلکہ اس دوران اقبال نے ایک طویل فکری سفر بھی طے کیا۔ اسرار و رموز اور جاوید نامے کی منزلیں بھی الگ ہیں اور شاعر کے نقاط نظر بھی جدا۔ اسرار نے یقیناً اپنے بڑھتے والوں کو چونکا دیا جس کی بڑی وجہ اقبال کا مثبت فکری کارہجان تھا اور پھر ان کی نئی لفظیات 'خودی' کو بلند کرنا، یقیناً ایک کارنامہ تھا۔ شاید اقبال، نطشے کی طرح تفسیر امداد

(TRANSCALVALATION OF VALUES) کی جانب مائل تھے۔ فکری اعتبار سے بھی اسرار میں نطشے کا اثر نمایاں ہے۔ ذرا گہری نظر سے مائٹنز اور پھر فٹسے کے اثرات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ اسرار میں ان کی فکر یقیناً 'زماں بر روش' ہے لیکن خودی اور زماں کا تناؤ (TENSION) ابھی نمایاں نہیں، ان کا حیاتیاتی نقطہ نظر بھی برگسوں کے مقابلے میں نطشے سے قریب تر ہے۔ خود وجود کی ماہیت کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر پوری طرح واضح نہیں ہوتا، مثلاً جہاں وہ کہتے ہیں کہ زندگی خودی کے اسرار سے تعلق رکھتی ہے۔

ہرچہ می بینی ز اسرار خودی است / ہرچہ می بینی ز اسرار خودی است  
نقطہ نور سے کہ نام او خودی است / یا / زیر خاک ما شراب زندگی است

تذیہ واضح نہیں ہوتا کہ خود خودی کی نوعیت کیا ہے، اس خودی سے مراد خودی مطلق ہے یا انسانی خودی۔ اسرار کی منزل پر اقبال 'وحدیت' (MONISM) سے اس حد تک گریزاں ہیں کہ وہ اس خودی سے خودی مطلق مراد نہیں لے سکتے تھے۔ لیکن فطری نقطہ نظر سے، مشکل یہ ہے کہ خودی اور خدا کا ربط ایک سوال بن جاتا ہے۔ نطشے کے سامنے تو یہ مسئلہ نہیں تھا لیکن اقبال کے لیے یقیناً یہ ایک مسئلہ تھا۔ نطشے کی طرح اقبال بھی اسرار میں یہ پیام دیتے ہیں کہ خیر و شر کا معیار بھی خودی اور اس کا استحکام ہے۔ اس طرح خودی، بنیادی طور پر مادی خیر و شر بن جاتی ہے۔ اس مشکل کو انھوں نے رموز میں حل کرنے کی کوشش کی لیکن رموز کا پیش کردہ حل سببسی۔ عرانی ہے۔ مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی نہیں۔ اس مشکل کو صرف صوفیہ شعور حل کر سکتا تھا اور اقبال خود اپنے اس انسانی شعور کے خلاف ہر سہرچنگ تھے۔ ان کی تخلیقی خودی جس پر

یہی ایک حیاتیاتی اثر تھا۔ خود اپنی استعداد سے لاعلم تو نہیں تھی لیکن اس کے خلاف شاید برسرِ پیکار تھی۔ اسرار کا ایک اور مقام جو اس نظم کی تسکری ساخت میں بذاتِ خود اہم ہے ایک اہم اخلاقیاتی اور مذہبی تشکیلی سے ہمیں دوچار کرتا ہے۔ نیابتِ الہی کے مرحلہ پر جہاں اقبال اپنے نصب العین انسان کا ایک 'سرخوشی' اور 'سرستی' کے عالم میں ذکر کرتے ہیں، اُن کے کلام میں ایک 'انتظاری' کیفیت نمایاں ہوتی ہے۔ مثلاً یہ

ہستی مکنون اُو ، رازِ حیات ،  
نغمہ نشیدہ سازِ حیات  
بلعِ مضمون بندِ فطرتِ خوں شود  
تا دہریتِ ذاتِ اُو موزوں شود

.....

خفتہ در خاکِ سترِ امروز ما  
شعلہ فروائے عالمِ سوتہ ،  
نغمہ ماگشتاں در دامنِ است  
چشمِ ما از صبحِ فردا روشن است  
اسے سدا بہ اشہبِ دورانِ بیا  
اسے فردغِ دیدہ اسکانِ بیا  
روئی ہنگامہٗ ایجادِ شو  
در سوادِ دیدہ با آبادِ شود

.....

نوعِ انسانِ مزرع و تو حاصلے کاروانِ زندگی را منزلی  
یہ انتظاری کیفیت، ہمیں نطشے کی یاد دلاتی ہے۔ جس طرح نطشے اپنے انسانِ برتر کا منتظر ہے۔ اسی جوش و خروش کی حالت میں اقبال بھی مستقبل کے نائبِ الہی کا انتظار کرتے ہیں۔ اقبال نے یقیناً اپنے اہلِ نطشے کے نصب العین انسان کے فرق کو واضح الفاظ میں پیش کیا ہے۔ (بحوالہ مکتوب اقبال بنام نکسن) لیکن، سرار کے اشار میں اس وضاحت کا عکس نظر نہیں آتا۔ یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے اگر یہ 'انسانِ برتر' (اقبال نے اس لفظ کا کہیں استعمال نہیں کیا ہے) مستقبل ہے تو پھر ذاتِ رسول اللہؐ سے اس کا ربط کیا ہے۔ مصوفیا اور اقبال کے 'انسانِ کامل' کا یہ فرق انتہائی اہم ہے۔ اور اسرار میں اس ربط پر روشنی نہیں پڑتی۔ رموز میں اقبال نے اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی، لیکن جیسا کہ

کہا گیا۔ عمرانی سیاسی سطح پر اور اسی لیے اقبال کی فکر 'مذہب' کی شریعت کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکی۔ اقبال کی فکر نے بتدریج اس گہنی کو اس وقت سلجھایا جب وہ 'انسان برتر' کے پر شکوہ تصور سے گزر کر 'مردِ مومن' کے اخلاقی اور اعلیٰ تر مذہبی صوفیانہ تصور پر پہنچے۔ اسرار کے نصب العین انسان اور ذاتِ رسول اللہ میں ربط کا پہچانا جتنا مشکل تھا 'مردِ مومن' اور ذاتِ رسول میں اتنا مشکل نہیں۔

اسرار جہاں اقبال کی شاعرانہ فکر کا نقطہ آغاز ہے۔ "جاوید نامہ" اقبال کی فکری منزل ہے۔ اس منزل تک پہنچتے پہنچتے اقبال نے کئی فکری تصنیفوں کو سلجھانے میں کامیابی حاصل کر لی تھی۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ ان کی مشکل پسند فکر، کسی تناؤ کے آخری حل کو قبول نہیں کرتی۔ اس ضمن میں ایک اہم بات یہ ہے کہ جاوید نامہ اور خطباتِ اقبال اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلی جدید میں زمانی قربت ہے، یوں محسوس ہوتا ہے کہ تقریباً ایک ہی زمانے میں اقبال نے خطبات اور جاوید نامہ کے پلان بنائے۔ یوں تو ایک عرصے سے یہ دونوں منصوبے اقبال کے پیش نظر تھے لیکن ان کی تکمیل کے لیے عرصہ لگا جہاں خطبات کے لیے اقبال نے مشرق اور خصوصاً اسلامی مشرق اور مغرب کے افکار کا گہرا مطالعہ کیا، وہیں انہوں نے انسانی شعور اور مذہبی صوفیانہ شعور کے درمیان ربط کی تلاش کے لیے اسلامی تصوف کے ادب پر بھی گہری نظر ڈالی۔ مثلاً سلسلہ اور سلسلہ کے زمانے ہیں۔ اقبال نے شاید ابن عربی کا راست مطالعہ نہیں کیا تھا (ملاحظہ ہو اقبال کے خطوط۔ سیما ندوی کے نام۔ اقبال نامہ)۔ درصوفیانہ وحدانی نقطہ نظر کے بارے میں ان کی شدید مزاحمت برقرار تھی۔ لیکن خطبات اور جاوید نامہ تک پہنچتے پہنچتے ان کی یہ مزاحمت ٹوٹی۔ اسی لیے کہ اب جو سوال ان کے لیے اہم تھا وہ مذہبی صوفیانہ شعور (RELIGIO-MYSTICAL CONSCIOUSNESS) کا تھا اور اسی سوال کے ساتھ وجود کی ماہیت اور شعور سے اس کے ربط کا سوال بھی وابستہ تھا۔ اور پھر وجود اور انسانی وجود کے باہمی ربط کے مسئلہ کو بھی سلجھانا تھا۔ اس سوالات کے جواب حاصل کرنے میں اقبال جہاں ایک طرف صوفیانہ مذہبی شعور کی مجموعی روایت سے قریب تر ہو جاتے ہیں

وہیں وہ اس روایت کی عصری فلسفیانہ اصطلاحوں میں تشریح بھی کرتے ہیں۔ لیکن اس تشریح میں اعتدال کا پہلو نہیں بلکہ ایک تخلیقی ترکیبی سعی کا فرضاً نظر آتی ہے۔ بشور کے مدارج کا قدیم صوفیانہ تصور جو عالمی صوفیانہ بشور کی مشترک روایت ہے، ان کا رہنما بن جاتا ہے۔ اسی طرح وجود کے مدارج کا نقطہ نظر، کثرتیت، فردیت، اور وحدت کے بظاہر متضاد تقاطع نظر میں ہم آہنگی کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ اسی منزل پر عجیب بات یہ ہے کہ اسلام کے وحدانی صوفی مفکر ابن عربی اور سترھویں صدی کے جرمن فلسفی لائبنز میں بڑی مماثلت نظر آتی ہے۔ یہاں اس نکتہ کو ذہن میں رکھنا ضروری ہو جاتا ہے کہ جہاں خالص وحدت پسند نقطہ نظر کثرت کے مسئلہ میں الجھ جاتا ہے، وہیں کثرتیت پسند (PLURALIST) مسلک وحدت کی گتھی کو سلجھا نہیں سکتا۔ ابن عربی کے وحدانی وجودی نقطہ نظر کا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے وحدت، کثرت، اور فردیت کی سطحات کو ان کے تسلسل اور پھر امتیاز کو برقرار رکھتے ہوئے وجود کی وحدت کو قائم رکھا۔ اقبال نے خطبات میں اسی نوع کے وحدانی وجودی نقطہ نظر کو پیش کیا ہے۔ یقیناً انا یا خودی کی وجودی برتری کے تصور پر اقبال قائم ہیں لیکن خودی اور غیر خودی کے درمیان بنیادی وجودی فرق کے وہ قائل نہیں رہتے۔ خدا بھی اب خودی مطلق کا دوسرا نام ہے اور کوئی شے، خودی مطلق کے باہر اپنا وجود نہیں رکھتی۔ صوفیانہ مذہبی تجربہ اسی وجود کے وحدانی بشور کا آئینہ دار بن جاتا ہے۔ وجود کے مدارج، اور بشور کے مدارج میں ایک ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ وجود کی اعلیٰ ترین منزل اور بشور کا اعلیٰ ترین تجربہ، ایک ہی حقیقت کے دو رخ نظر آتے ہیں۔ اقبال کا استدلال انداز مختلف ضرور ہے لیکن ان کے فکری نتائج اور ان کا مذہبی وجدان، اعلیٰ ترین مذہبی صوفیانہ روایت کا ایک تسلسل بن جاتے ہیں۔

مبادیہ نامہ مابعد الطبیعیاتی اور نسکری پس منظر، یہی وجدانی نقطہ نظر ہے جس کی تشریح ابن عربی کے نقطہ نظر سے بھی کی جاسکتی ہے اور شہودی نقطہ نظر سے بھی۔ بشرطیکہ ہم ان تمام نسکری مسماعی کو پیش نظر رکھیں جو ان دو تقاطع نظر میں اندرونی اتحاد کی جو یا رہی ہیں۔ یہاں اقبال ہندوستان کے صوفی شاعر خواجہ میر درد سے قریب ہیں

۱۔ خواجہ میر درد کے صوفیانہ نقطہ نظر کے لیے اردو میں دیکھئے خواجہ میر درد، تصنیف اور شاعری ان، ڈاکٹر وحید، خزن  
انجمن ترقی اہل ہند۔ ۱۔ مئی ۱۹۷۵ء



جو ابن عربی سے دور نہیں۔

جادید نامہ کی پہلی منزل پر ہی جہاں پیر رومی نمودار ہوتے ہیں۔ اقبال کا یہ وجدانی وجود

نقطہ نظر آشکار ہو جاتا ہے :

معنی محمود و نامحسود چیست ؟

گفتش : موجود و ناموجود چیست ؟

آشکارائی تقاضائے وجود

گفت : موجود آنکہ می خواہد نمود

بر وجود خود شہادت خواستن

زندگی خود را بخویش آراستن

بر وجود خود شہادت خواستن

انجمن روزانست آراستن

ان شکار کے بعد کے شعر 'وجود کے مدارج' اور ان کے درمیان وجودی ربط کی تشریح

کرتے ہیں اور اسدی تصویف کا ایک اہم عنصر جو تقریباً تمام سامی مذاہب کے صوفیاء مسلک

میں مشترک ہے 'نمایاں ہوتا ہے اور وہ ہے شہادت یا TESTIMONY' کا۔ وجود کی ہر

منزل 'اصلی ترین منزل کی شہادت یا TESTIMONY بن جاتی ہے'۔

از سہ شاید کن شہادت را طلب

زندہ یا مردہ جان یہ لب

خویش را دیدن بہ نور خویشتن

شاید اول 'شعور خویشتن

خویش را دیدن بہ نور دیگرے

شہدانی 'شعور دیگرے

خویش را دیدن بہ نور ذات حق

شہادت 'شعور ذات حق

اسی مقام پر اقبال کا سب سے طاقت ور شعری مذہبی محرک ابھرتا ہے جو جادید نامہ کا بنیادی

اور مرکزی محرک ہے۔ یعنی تجلی ذات ۔ یہی آرزو ہے جس نے اقبال کو اگسپا اور یہی تجربہ

تھا جس کو ہم ذات 'مسطعری' کی معراج کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جادید نامہ کا محرک یہی

تجربہ ہے اور اسی تجربے کی لگن جادید نامہ کے آغاز ہی پر مناجات میں ہم اس آرزو کے

شاہد بنتے ہیں۔

بے تجلی زندگی رہجوری است عقل مجبوری و دیں مجبوری است

ایک جہان کوہ درشت و بھر و بر ما نطق خواہم و او گوید 'خبر'

۱۔ مشہور حدیث گُفْتُ کُنْزاً مَخْضِیاً۔۔۔ یہاں معانی معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اس مسلک کو اپنے مابعد الطبیعیاتی مسلک کے طور پر قبول کر لیا تھا۔

نظر کی تلاش اور محض خبر سے بیزاری، جاوید نامہ کا طاقت ور ترین محرک ہے اور پہلی ان کا انسان اور انسانی وجود کے بارے میں عارفانہ نقطہ نظر واضح ہوتا ہے۔ مثلاً اسرارِ خودی ہیں۔ نائب کا تصور اس عارفانہ منزل کی صرف ابتدائی شکل ہے۔ نیابت کا پچھلا تصور بڑی حد تک عمرانی سیاسی ہے، اور نائب کا ہم فرض اسلامی نظام کا قیام ہے۔ اب انسان کی منزل کشفِ حقیقت ہے اور خبر سے نظر تک پہنچنا ہے۔ انسان کا فرض صرف سیاسی عمرانی مفہوم میں نائب بننا نہیں ہے بلکہ حقیقتِ مطلق سے کشف اور نظر کے ذریعہ اپنے آپ کو مربوط کرنا ہے۔ اس لیے اقبال کی مناجات ہے کہ

منزلِ بخش این دلِ آوارہ را      باز رہ با ماہ این ماہ پارا را  
گرچہ از خالم، تردید جز کلام،      حرفِ مہجوری نمی گردد تمام  
زیر گردوں خویش را یا ہم غریب      ز آنسوئے گردوں بگو ای قریب

غربت کا احساس اور تمنائے قربت، ایک لائیکل اور مستقل تناؤ کو پیش نہیں کرتے۔ یہ ازلیت کا تناؤ ہے، مطلق وجودی تناؤ نہیں ہے، یعنی ایک اعلیٰ تر شعوری تجربے میں زلیت کا یہ تناؤ حل ہو سکتا ہے اور وجود کے اقطاب ایک دوسرے سے قریب ہو سکتے ہیں، وجود کے اقطاب وجود کے خدائی پہلو نہیں بلکہ صرف زلیت کا تضاد ہیں جو شعور کی اعلیٰ تر سطح پر حل ہو سکتا ہے۔ واقعی زلیت اور وجود، امکانی استمداد اور استمداد کی تکمیل کے پہلوؤں کی وضاحت کرتے ہیں۔ جہاں تک انسانی وجود کا تعلق ہے اقبال نے جاوید نامہ کے اس حصے میں جہاں انہوں نے خلافتِ آدم (مملکتِ عالمِ قرانی، خلافتِ آدم، نلکِ عطار د۔ جمال الدین افغانی) کی تشریح کی ہے، اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے۔ ہر چند کہ کلام افغانی کی زبان سے سزاوارتہ ہے لیکن افکار کا جہاں تک تعلق ہے اقبال نے عارفانہ مبنیاً نقطہ نظر کی وکالت ہے، جہاں وہ کہتے ہیں کہ

ابنِ آدم سرے از اسرارِ عشق

بن عربی کی یاد آتی ہے جب انہوں نے حسین بن منصور الحلاج کے کلمہ انا الحق کو انا سر الحق میں تبدیل کیا تھا۔ اقبال کے پاس عشق اور حق مراد ہیں۔ ابن عربی نصِ آدم میں حقیقتِ آدم

تشریح یوں فرماتے ہیں: لما شاء الحق سبحانه من حيث اسماءه المحسنة التي لا يخلو  
 الاحصاء ان يرى اعيانها وان شئت قلت ان يرى عينه في كونها جامع لمحصو الامر  
 كله لكونه متعصفا بالوجود، ونظيره ستره اليه... الخ۔ سی طرح انسانِ کامل کی تشریح  
 یوں کرتے ہیں۔ جميع الاسماء، لا الحية وحقايق۔ ۱۵

جاوید نامہ کا تفصیلی مطالعہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اب اقبال کا بشریاتی  
 نقطہ نظر محض عمرانی سیاسی نہیں رہا بلکہ عارفانہ ہے اور عمرانی۔ سیاسی نتائج، اسی عارفانہ نقطہ نظر  
 سے برآمد ہوتے ہیں۔ عرفانِ ذات اب اقبال کے لیے معراجِ انسانی ہے اور اسی لیے وہ کہتے  
 ہیں یہ

مرد مومن در فسانہ باصفیات مصطفیٰ راضی نشد الا بذات  
 یہ حیات معراجِ آرزو سے شاہد سے امتحانے رو برو سے شاہد سے

اسی تجربے کی اپنی زندگی میں بازیافت جاوید نامہ کا روحانی محرک ہے۔ یہ محض شاعرانہ  
 سیرانلاک نہیں بلکہ ایک ایسی تمنا کا اظہار جو ایمان کی تکمیل کی ضامن ہے۔ اسی لیے جاوید نامہ  
 اگر تجربے کے حصول کی داستان نہیں تو کم از کم تجربے کے اشتیاق کی اس منزل کی تصویر ہے  
 جہاں اشتیاق اور تکمیل میں فاصلہ کم سے کم رہ جاتا ہے۔

اسی آرزو کے اظہار میں اقبال نے معراج کے اسرار پر اہم بحث کی ہے اور چھتہ اسلامی  
 ادب کا ایک اہم ترین جز بن جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، وجود اور شعور کا ربط، اقبال کا  
 ایک اہم فکری محرک ہے اور اسی روشنی میں انہوں نے معراج کی تشریح کی ہے۔ اسلامی  
 ادب میں معراج کی بحث محرکۃ الآراء رہی ہے۔ تجربہ روحانی تھا کہ جہانی یا محض رویا دار۔  
 قدیم حکماء نے افلاک کے رمز، برق کی علامت اور شفق صدر کو لغوی اور لفظی انداز میں سمجھنے  
 کی کوشش کی اور اسی لیے بحثِ فلکیاتی اور حقیقتِ جسم کی اصطلاحوں کا شکار ہو گئی۔ لیکن  
 عارفانہ نظر جو جسم اور روح کے اعتباری فرق کو ایک اعلیٰ تر حقیقت میں حل کرنے کی کوشش کرتی ہے

۱۵ فص حکمة الہیة فی کلمة اذیة، ابتدائی سطور ص ۱۱۱ فصیح حکم، مرتبہ ابو علاء عینی۔ تاہرہ

۱۶ فص حکمة تلویہ فی کلمة موسویہ ص ۱۹۹

۵۰ ان علام کو حقائق کا مرتبہ نہیں دیتی بلکہ انسانی فہم کی ایک ایسی منزل قرار دیتی ہے جہاں فہم مادی اور مکانی زبان میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ خود قرآنی زبان میں "سبحان الذی اسری بعبدہ" میں "اسری بعبدہ" ہم اور معنی خیز اظہار ہے۔ یہاں 'ب' کا حرف جہاں معیت کے رمز کا پاساں ہے وہیں جسم اور روح کی تفریق اور تضاد کو بے معنی بنا دیتا ہے اور آیہ تسخیر کو ایک انشیا مفہوم عطا کرتا ہے۔

آیہ تسخیر اندر شانِ کیست ؛      ایں سپہر نیگوں حیرانِ کیست ؛  
راز دانِ علم الاسما کہ بود      مست آں ساقی و آں صہبا کہ بود  
برگزیدی از ہمسہ عالم کرا      کردی از رازہ درون محسوم کرا

اسی مقام پر ابن عربی کی ایک عبارت بھی غور و فکر کا موقعہ فراہم کرتی ہے جہاں وہ "وسخرکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً مائدہ" کے بارے میں فرماتے ہیں:  
افکل ما فی العالم تحت تسخیر الانسان علم ذلک من علمہ وھو الانسان الکامل۔ وھمل  
از ذلک من جملہ وھو الانسان الحيوان .... الخ

اس مقام پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ یہاں تسخیر کا مطلب کائنات کی مادی تسخیر نہیں ہے بلکہ روحانی تسخیر ہے جس عمل میں انسان کا اپنی روحانی قوت سے جو اس کو اپنی استعدادات کی تکمیل سے حاصل ہوتی ہے کائنات کو مسخر کرتا ہے یہی معراج کی روح اور اس روحانی مفہوم ہے۔ جہاں جسم اور روح کی دولی ختم ہو جاتی ہے اور شخصیت اس مقام پر ہونی چاہتی ہے جہاں عینِ تمکلی پر بھی "ما زاع البصر و ما ظنی" کی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس بتبار سے معراج محض جسمانی ہے نہ روحانی بلکہ شخصیت کی مکمل ترین توسیع "ما زاع البصر و ما ظنی" مفہوم شخصیت کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا اور شخصیت صرف مادہ ہے، اور نہ روح۔ اسی مفہوم کو بال نے اس طرح پیش کیا ہے کہ

از شعور است ایں کہ کوئی نزد و دور      ہیست معراج ؛ انقلاب اندر شعور  
انقلاب اندر شعور نہ جذب و شوق      وار پاند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جانِ ما انباز نیست      مشت خاک کے مارغ پر داز نیست

پہلے شعر میں شعورِ دونوں مصرعوں میں مشترک ہے، لیکن پہلا شعور، جہاں نزدیک و دور کا امتیاز ہے ہمارا معمول کا وقتی شعور ہے جو زمان بستہ اور مکان بستہ ہے لیکن شعور میں انقلاب اور توسیع کے بعد وہ منزل آتی ہے جہاں نہ صرف مکانی بلکہ زمانی امتیازات بھی رفع ہو جاتے ہیں۔ شعور ایک سرمدی حال کا لطف حاصل کرتا ہے یہ وہ منزل ہے جہاں شعور وجود کے ساتھ ہم تنگ ہوتا ہے اور شعور، شعورِ سرمدی کی منزل پر مکمل سرور کا حامل ہوتا ہے۔ یہی النفس المطمئنہ ہے۔

اب جب زمانی اور مکانی امتیازات شعور کے اس انقلابی لمحے میں رفع ہو جاتے ہیں تو انسانی شخصیت خود انقلابِ آخری بن جاتی ہے، یہی وہ راز ہے کہ واقعہ معراج کے بعد ہجرت واقع ہوئی اور رسولِ عربیؐ نے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا۔ یہی خلوت اور جلوت کا تخلیقی مفہوم ہے۔ نبیؐ کے تجربے میں خلوت اور جلوت ہیں ایک توازن ہوتا ہے جہاں "لی مع الذل وقت" ہے وہیں انسان کی انجمن بھی ہے، سی کو ایک دوسری جگہ اقبال نے یوں بیان کیا ہے

خودی کی مخلوتوں میں کبر پائی      خودی کی جلوتوں میں معطفائی

اقبال نے اپنے ایک خطبے میں بھی نبوت اور وریت کے اس فرق کو پیش کیا ہے اور درامبا لطف کے ساتھ ان کے نزدیک جہاں تک تجویز کا تعلق ہے، نبوت اور ولایت میں بنیادی فرق نہیں لیکن نبی کی شخصیت عزلت اور مراجعت کے آہنگ کی منظر ہوتی ہے جہاں دل، عزلت کی جانب مائل نظر آتا ہے۔ جاوید نامہ میں زرتشت کو، پلیس نے اسی ولایت، درخاوت کی ترغیب (EMPTATION) دی تھی تاکہ وہ انسانی انجمن سے یعنی معرکہ خیر و شر سے اپنے آپ کو دور کر لیں۔

جاوید نامہ کی ابتدا میں 'زردان' کا ظہور ایک اہم ڈرامائی منصب کی تکمیل کرتا ہے جہاں 'مشت خاک کے مارغ پر داز نیست' کا جو مسئلہ بلند ہوتا ہے، اس لمحہ، زمان و مکان کا یہ زرتشتی 'افرشتہ' اپنے پورے جلال کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے، بعض ناقدوں کی نظر میں زردان کا ظہور اقبال کی مسکری بدعت کا منظر ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی ہے کہ اقبال نے



شعر کے دوپ ہیں اپنے روحانی تجربے کی ترسیل کی ہے اور زردوان کا ظہور ایک ڈرامائی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ اقبال کا محرک زردوان کی عظمت کو نہیں بلکہ زردواں کی آخری شکست کو پیش کرنا ہے۔ زردوان کی تقریر ہے

گفت "زردانم جہاں را قاہرم"

ایک عجیب ہیئت اور شکوہ کا منظر فراہم کرتی ہے لیکن زردان جہاں اپنی طاقت کا اعلان کرتا ہے وہیں آخر میں ہار مان جاتا ہے۔

الحامد اللہ ہرگز در دل نشست      آں جوانمرد سے ظلم من شکست  
گر تو خواہی من تبا شمع دریاں      خدایا باز خدایا از عین جاں

اسی ظلم کی شکست اقبال کے نزدیک 'زادین' ہے۔

زادین طفل از شکست اشکم است      زادین مرد از شکست عالم است

ہر دو زادین را دلیل آمدنِ داں      آں بلب گویند و این از عین جاں

جان بیدار سے چو زاید در بدن      لرزہ ہا افتد دریں دیر کہن

یہ 'زادین' تو ہے جو شخصیت کی معراج کی تمہید ہے اور شوقِ صدر اسی کی ایک علامت ہے یہ

یہ 'زادین' تو ہے میں حیاتِ جاوداں کا راز ہے اور یہیں ہر جاوید نامہ میں اقبال کے ایک

محرک کا اشارہ پاتے ہیں۔ مناجات میں اقبال نے دعا کی تھی۔

آئیم من 'جاوداتی کن مرا      از زمینی' آسمانی کن مرا

زردواں بنایا بقاء (IMMORTALITY) کا حصول اقبال کی ایک دیرینہ تمنا تھی۔ انہوں نے

ماہ کے قدیم مروجہ مفہوم کو بہت پہلے رد کر دیا تھا۔ افکار پریشان (STRAY REFLECTIONS)

(جو سنہ ۱۹۰۷ء پر ختم ہوتے ہیں) انہوں نے شخصیت کی بقاء کے مسئلے پر اشارہ کیا تھا جو ان کے

بجے میں واضح ہوا۔ بقاء ہر فرد کا یہ الٹھی حق ہے اس بات کی انہوں نے تردید کی بلکہ یہ اعلان

کہ جاودانیت یا بقاء ایک تمنا اور آرزو ہے جس کی تکمیل ہر فرد کا نصیب نہیں۔ ان کے

ماظ میں ہم صرف بقاء کے اُمیدوار ہیں۔ یہ خیال بلب ہر حیرت انگیز نظر سے ہے لیکن یوں بالکل انوکھا

نہیں۔ اسلامی فکری تاریخ میں پہلی بار بو نصر نازابی نے اس خیال کی وکالت کی تھی اور مغربی فکر

ہیں اپنوزانے بھی اس حمایت کی سختی اقبال کی اس شدید آرزو کا راز یہی ہے کہ یہ ایک ایسی سواست ہے جس کے حصول کے لیے اتنی کوشش بھی ضروری ہے۔ خطبات میں اقبال کا جواب یہ ہے کہ وہی جو اپنی شخصیت یا خودی کو مستحکم کرتے ہیں اور اپنے اصلی 'انا' کو حاصل کرتے ہیں، بقا کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ لیکن جاوداں بننا یا بقا حاصل کرنا، زمان و مکاں سے کامل نجات کا نام نہیں بلکہ بلکہ ایک اعلیٰ تر اور مختلف زمانی 'مکانی نظام سے دوچار ہونا ہے۔ یہی اقبال کا انفرادی نقطہ نظر نمایاں ہوتا ہے اور زمان و مکاں کے مختلف مزارج یا مختلف عوالم کے بستی پہلو کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ جاوداں بننے کی آرزو عالمی مذہبی شعور کا ایک خاتمہ ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ قدیم آریائی ویدوں میں یہ آرزو اپنی پوری شدت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے ایک اپنشا کی دعا ہے

"خیر حقیقی سے حقیقی تک میری رہنمائی کر۔ اندھیرے سے نور تک مجھے نکل چل موت سے یا فنا سے بقا تک مجھے راستہ دکھلا۔" ۱۷

غم مخور اندر ضمیر خود نگر	سے ایسے از امانت بے خبر
نے ازاں نور سے کہ مینی در حیات	روزگار روشن: غوغا کے حیات
نور جاں پاک از غبار روزگار	نور صبح از آفتاب واقدار
اور شعاع مہ و مہ سیار تر ..	نور جاں لے با ۵۰۰ ہا اندر سفر

اسی طرح اپنشا میں ایک مقام ہے۔

"یہاں سورج نہیں چمکتا" اور نہ چاند نہ تارے، وہاں بجلیاں نہیں چمکتیں، آگ کا نور کہاں وہ خود (انا) روشن ہے اور چیزیں اسی نور سے روشن ہیں، یہی ساری دنیا کو منور کرتا ہے۔"

The Sun does not shine there, nor yet the moon and stars  
Nor do these lightnings shine (there) much less mere fire.  
It (self) shines and all things shine with reflected light,  
its light illumines this whole (world) (Br. haṣaṭanyaka-UP.)

Sravya Reflections - P. No. 17  
From the unreal lead me to the real  
From the darkness lead me to light  
From death lead me to immortality." (Br. haṣaṭanyaka-UP.)

ہندوستانی عارف دشو، متر نے اسی روشنی کی تلاش کی تھی اور بقا کی یہی تمنا اس کی روح کو گرتی اور مضطرب کرتی رہی تھی۔ وہ ذات کے کھتری ستے لیکن ریاضت سے انہوں نے برہمن (عارف) کا درجہ حاصل کیا اور جاودانی بن گئے۔ ایک روایت کی روش سے ان کی آرزو تھی کہ وہ اپنے جسم کے ساتھ جاودانی بنیں۔ ان کی ریاضتیں قبول ہوئیں اور انہوں نے بقا کا مقام حاصل کیا۔ یہی جذبہ، اقبال اور بشیر احمد میں مشترک تھا اور شاید یہی سبب ہے کہ اپنے روحانی سفر میں ان کی پہلی ملاقات بشیر احمد (جہاں دوست) سے ہوئی ہے۔ اس عارف جہاں ہندی، جہاں دوست کہیں ہیں۔ اقبال نے یوں نقشہ پیش کیا ہے جو مندرجہ بالا اپنشد کے متن کے قریب تر ہے۔

صبح روشن بے طبع آفتاب	تہانگہ راجلوہ ہا شد بے حجاب
دیو سار، ز نعلہائے سر بلند	وادی ہر سنگ او ز تار بند
سایہ ز نقیل خاکش عین نور	در ہوائے او چمے ذوق و سرور
نے کنارش از شفقہا سرخ و زرد	نے زمینش را سپر لاجورد
دود گرد صبح و شام آنجا نبود	نور در بند سلام آنجا نبود

اس طرح عارف ہندی، جہاں دوست سے ملاقات ہوتی ہے۔ اسرار عالم و آدم پر اور حقیقت مرگ حیات پر رومی، زندہ رود (اقبال) اور جہاں دوست کی گفتگو ہوتی ہے۔ جہاں دوست کے سوال اور زندہ رود کے جواب، ایک ایسے روحانی مکالمہ کی خفا پیدا کرتے ہیں جو اس دنیا میں انسان کی روحانی نجات کی واحد ضامن ہے، اقبال نے اس مقام پر روحانی مکالمہ (DIALOGUE) کا ایک نیا محرک پیش کیا ہے۔ اقبال کے جوابات۔۔۔ جہاں دوست کا اتفاق اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جب نظر مذاہب کے ظاہر سے، نہ۔۔۔ باطن کی طرف پلٹتی ہے تو حقیقت عیاں ہوتی ہے۔ اس مکالمہ کی روح مذاہب کی روح کی شاہ ہے۔

گفت مرگ تلب؛ گفتم ترک ذکر	گفت مرگ عقل؛ گفتم ترک فکر
گفت جاں؛ گفتم کہ رمز لا الہ	گفت تن؛ گفتم کہ زاد اند گوردہ
گفت عالم؛ گفتم او خود رہبر دوست	گفت آدم؛ گفتم از اسرار دوست
گفت حجت حلیت؛ گفتم روئے دوست	گفت ایل علم و ہنر؛ گفتم کہ پوست

گفت دینِ عامیاں، گفتم شنید  
گفت دینِ عارفان، گفتم کہ دید  
از کلام لذت جانش فرود  
نکتہ ہائے دل نشیں بر من کشود

فلک قدم سے اقبال کا روحانی سفر شروع ہوتا ہے اور ان کی مذہبی صوفیانہ فکر کے یہ عناصر جن کا اس مضمون میں ذکر کیا گیا ہے، بڑی خوب صورتی اور دل کشی کے ساتھ نمایاں ہوتے ہیں۔ اس تصنیف کی ادبی حیثیت تو مسلم ہے لیکن اس امر میں بھی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال ایک روحانی عالم سے گزرے اور ایک ایسے تجربے سے دوچار ہوئے جو ہر دور میں عارفوں کا منتہائے نظر رہا ہے۔

بقیہ ماحشرہ گزشتہ... 'جہاں دوست' قدیم ہندی مذہبی ادب کے 'دشوامتر' نہیں ہیں بلکہ استیوچی ہیں یہاں ان شواہد کے قطع نظر جو 'جہاں دوست' اور 'دشوامتر' کی عینیت پر دلالت کرتے ہیں، اس بات کی جانب توجہ ضروری ہے کہ خود اقبال نے 'جہاں دوست' کو 'دشوامتر' ٹھہرایا ہے۔ گول میز کانفرنس کے دوران انڈیا سوسائٹی نے ایک علمی اجتماع میں جس کی صدارت سرفرنس میس ینگ ہز بند نے کی تھی، اقبال نے اپنے کلام اور افکار کا جائزہ لیتے ہوئے جب جاوید نامہ پر روشنی ڈالی تو کہا "میری تصنیف مطلع میں جاچکی ہے، ورنہ با ایک دو مہینوں میں چھپ جائے گی۔ حقیقت میں ایشیائی کی "ڈٹو این کائیڈی" ہے، جیسے دانٹے کی "دینف یورپ کی" ڈٹو این کائیڈی ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ شاعر مختلف تاروں کی سیر کرتا ہے اور اس میں مختلف شاہیر کی روحوں سے باتیں ہوتی ہیں، پھر جنت میں جاتا ہے اور آخر میں خدا کے سامنے پہنچتا ہے۔ اس تصنیف میں دو ہر حاضر کے تمام جماعتیں، اقتصادی، مذہبی، اخلاقی اور سیاسی مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ اس میں صرف دو شخصیتیں یورپ کی ہیں اول کچنر، دوم لٹلے، باقی تمام شخصیتیں ایشیاء کی ہیں۔ دانٹے نے اپنا رفیق سفر یا خضر طریقی "وریل" کو بنایا تھا، میر نے رفیق سفر یا خضر طریقی "مولانا روم" ہیں، میں اس تصنیف میں سے صرف ایک دو مثالیں پیش کر سکتا ہوں، مثلاً چاند میں ہندوستان کے مشہور صوفی دشو متر سے ملاقات ہوتی ہے جس کا نام میں نے "جاوید نامہ" میں "جہاں دوست" رکھا ہے۔ اس لیے کہ دشو متر کے معنی جہاں دوست کے ہیں۔"۔۔۔ ملاحظہ ہو 'سفر نامہ اقبال' مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، مکتبہ مبارک کراچی، ص ۶۱۔

اقبال کے اس ترمیمی بیان کے بعد دشوامتر کے بارے میں مزید بحث لا حاصل ہے۔ اب رہا

آزاد صاحب کی یہ بحث کہ اس شعر سے

ہوئے بر سر لیستہ و عریال بدن

گرد اومار سے سفید سے حلقہ زن

ہیں "گرد اومار سے سفید سے حلقہ زن" سے ذہن شیوجی کی طرف جاتا ہے۔ عرض یہ ہے کہ ہندی مذہبی علامت میں یہ تصویر، سخت ریاضت کی جانب بھی اشارہ کرتی ہے اور دوسرے یہ کہ چونکہ اقبال کی ملاقات جہاں دوست سے فلکِ قمر بہ ہوتی ہے اور ہندو دیومالا کی رو سے شیوجی کے ماتھے پر ہلال ہے صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ مماثلت، محض اتفاقی ہے۔ اقبال کا روحانی سفر فلکِ قمر سے شروع ہوتا ہے اور یہ بات معنیٰ خیز ہے کہ پہلے ہی مرحلے پر ان کی ملاقات عارفِ ہندی سے ہوتی ہے اور وہ ہندوستان کی بیداری پر روشنی ڈالتے ہیں۔

آفتابِ تازہ اور زورِ بردار است

یوسفانِ او ز چہ آید بروں

لرزه اندر کو ہمارش دیدہ ام ... الخ

"گفت" ہنگامِ طلوعِ خاور است

لعلہا از سنگِ رہ آید بروں

رستخیزے در کنارش دیدہ ام

یہاں ایک علامتی پہلو یہ ہے کہ قمر، زمین سے قریب تر ہے اور شاعر کا رشتہ ابھی زمین سے باقی ہے، "رضی وطن زمین کی علامت ہے۔ پرداز کی پہلی منزل پر انسان اپنی قریبی زمین کی طرف پلٹ کر دیکھتا ہی ہے۔ (عاشقِ ختم)



# اقبال اور تصوف

## گشیش اور گریز

اردو کے دو شاعروں، غالب اور اقبال میں جہاں اور باتیں مشترک ہیں، وہیں تصوف سے ان کا ربط، ادبی اور فکری ناقدین کے لیے ایک مستقل مسئلہ ہے۔ غالب کی حد تک اس مسئلے کا ایک آسان حل یہ ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کی شاعری کے دوسرے مساوی اہم اور معنی خیز پہلوؤں پر اپنی توجہ کو مرکوز کر دیا جائے۔ لیکن جہاں غالب کا شاعرانہ منکر کا سوال سامنے آتا ہے، وہاں اس سوال سے نمٹنا بہر حال ناگزیر بن جاتا ہے۔ پھر بھی غالب کی حد تک یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ بحث، ناقد اور قاری دونوں کے جذبات کو اس طرح براہِ گنجہ کر دے کہ اصل مسئلہ ان کے اکسائے ہوئے جذبات کے یادوں میں پھپھپ جائے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے، غالب شاعر ہے اور بے غرض مفکر، اس کے پیش نظر کوئی ایسا بلی یا اجتماعی نصیب العین نہیں تھا جس کے حصول کو اس نے اپنی شخصی تقدیر کا مرکزی محرک قرار دے لیا تھا، وہ ماننے سے واقف ضرور ہے لیکن منصور کے انجانب سے لہزاں بھی۔

آں راز کہ در سینہ نہا ندف نہ وعظ است

بردار تو اں گفت و بہ منبر متواں گفت

اقبال دار اور منبر کی نزاع سے نہ صرف واقف ہے بلکہ اس کی شخصیت میں ان کا زبردست تصادم ہے اور تناؤ بھی۔ اس نے روایتی منبر کو تو رد کر دیا لیکن نئے دور کے منبر کا تمنا اس کو ہمیشہ اکساتی رہی۔ دوسرے الفاظ میں منبر اس کے لیے ایک ایسی تہذیبی

علامت ہے جس کے سارے امکانات اس کے لیے ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں۔ جہاں وہ  
 ملا سے ناراض ہے وہیں مولاناؤں سے نہ صرف ربط قائم رکھنے پر مصر ہے بلکہ ایک مولانا  
 سے اس کی عقیدت اس انتہا تک پہنچتی ہے کہ انہیں علوم اسلام کی جوئے شیر کے فریاد  
 کے لقب سے نوازتا بھی ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ اس لقب میں کوئی مبالغہ تھا جو یہ صحیح ہو  
 لیکن اسے صرف ایک ایسے "پیر دانا" ہی کی تلاش تھی جس کی رہنمائی وہ اپنے  
 روحانی سفر کو طے کر سکتا بلکہ ایک ایسے معتبر فقیر کی بھی ضرورت تھی جس کی رہنمائی اس  
 کو اس کٹھن سفر میں زندہ اور الحاد سے بھی محفوظ رکھ سکتی۔ جہاں وہ "اگر خواہی حیات  
 اندر خطری" کا قائل ہے۔ وہیں وہ اجتماعی زندگی میں ایسے حضرات سے گریز کرتا چاہتا ہے  
 جن سے ملت کے خیرازے کے بکھر جانے کا احتمال ہو۔ اسرارِ خودی سے رموزِ بے خودی کا  
 سفر شاید اسی اندیشے کا آلینہ وار ہے۔ بیچ و تاب رازی اور سوز و سازِ رومی کے درمیان  
 اس کو تب و تابِ رومی عزیز تر ہے لیکن اس کی زندگی کی راہیں اسی کشمکش میں گزرتی ہیں  
 بوعلی کو تو اس نے "اندر غبارِ ناز و گم پایا لیکن رازی جیسے محتاط منکلم اور ابن تیمیہ جیسے  
 فعال مصلح کی شخصیتیں اس کو اپنی طرف کھینچتی رہیں۔ عقدہٴ اصداد کی کاوش اس ہمیشہ تڑپاتی  
 رہی۔ کبھی اس نے ان اصداد کی ترکیب پر قدرت حاصل کی تو کبھی یہ اصداد اس کی شخصیت  
 کا ایک لایخل تناد بھی بن گئے۔ اقبال کی شاعری غالب کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ شفاف  
 ہے۔ لیکن چونکہ اس کی شخصیت میں شاعرانہ غلوں کا پلہ نکرہ شاعرانہ کے مقابلے میں بھاری  
 ہے اسی لیے اس کی شخصیت کا تنازعہ بھی اکثر واضح اور کبھی مبہم اس کی شاعری میں ترسیل  
 پا جاتا ہے۔ فاری اگر مولانا ہو تو وہ اس تنازعہ کا حل "رازی" ابن تیمیہ شیخ احمد سرہندی  
 اور ننگِ زریب نادر شاہ بدایلی اور مولانا ندوی کے حق میں تلاش کر لیتا ہے۔ اور سوز و  
 سازِ رومی کی تشریح اور تعبیر بھی وہ سوزِ اعظم کے عبارات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس  
 انداز سے کرتا ہے کہ ملت کا مفاد مجروح نہ ہونے پائے۔ اقبال سے زیادہ کسی دوسرے  
 زمین نے قرونِ وسطیٰ کے جامد ذہن کے خلاف خیانت نہیں کیا اور شاید اس سے زیادہ  
 کسی کی آواز اور کسی کا پیغام قرونِ وسطیٰ کی زنجیروں میں جکڑا نہیں گیا وہ سرمد احمد خاں

سے کہیں زیادہ عمری ہے لیکن اس کی عصرت کو روایت میں رنگین شیشوں سے دیکھنا اتنا مشکل نہیں جتنا سرسید کے ضمن میں مشکل ہے۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ اقبال نے شاعرانہ رموز اور علامت کے ذریعہ اپنی فکر کو پیش کیا اور ایسے رموز اور علامت کا استعمال کیا جن روایتی تعبیر شکل نہ تھی۔ اس کی انگریزی نثر، ابہام سے بڑی حد تک پاک ہے۔ اور اگر ابہام ہے بھی تو وہ فلسفیانہ ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ سوائے ایک آدھ خطبہ کے اس کی نثر ملت کے مسائل کا فوری حل پیش نہیں کرتی اور چونکہ ان کی زبان EVOCATIVE نہیں ہے اس لیے وہ منبر کے لیے موزوں بھی نہیں ہے۔ یہ نثر ایک ایسے کلچر کے لیے بھی موزوں نہیں ہے جس کے لیے پچھلی کئی صدیوں سے امروز فردا سے کہیں زیادہ اہم رہا ہے۔ اقبال کو جہاں ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے یہ احساس رہا کہ وہ نوائے شاعر فرد ہے وہیں ایک عملی انسان اور اجتماع کے ایک حاس کن کی حیثیت سے وہ امروز سے بھی نبرد آزما رہا۔ اقبال ایک سنجیدہ مفکر کی حیثیت سے اور خصوصاً ایک ایسے مفکر کی حیثیت سے جس نے وقت اور تاریخ کو اپنی فکر کا مرکزی مرکز قرار دیا تھا امروز اور فردا کے حیاتی ربط کے گہرے شعور کا مالک ہے لیکن یہاں مشکل یہ ہے کہ خالص عملی سیاسی زندگی میں امروز صرف فردا کے امکانات کا حامل نہیں رہتا بلکہ ایک خود مختار اور آزاد (AU TONOMOUS) نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ اسی لیے ایک حاس فرد کے لیے جس نے اپنی شخصی تقدیر کو اجتماعی تقدیر سے ہم آہنگ کرنے کی پُر خلوص تمنا کی ہو۔ فردا کے تخلیقی امکانات، ایک وجودی خطرہ EXISTENTIAL RISK بھی بن جاتے ہیں اس کے لیے یاس DESPAIR کے درجے بھی دیکر دیتے ہیں۔ اقبال کے شاعری میں ان وجودی خطرات کا یا اندیشوں کا بار بار احساس ہوتا ہے۔ جہاں وہ ایسے گناہ کو جو کارنا دہ ہو، گوارا کرنے پر تیار ہے۔ اور اگر تعلید بود سے شیوہ خوب، پیکر ہم رہ اجداد رفتے“ بھی کہتا ہے تو وہیں اس دور میں آزادی افکار کو ابلیس کی ایجاد بھی قرار دیتا ہے۔ سطح میں ناقد، انہیں اقبال کی فکر کے تضاد قرار دیتا ہے لیکن دراصل یہ اس کی فکر کے ایسے لمحات ہیں اور جن کی ایسی وجودی بنیاد ہے کہ جن سے اس کی شخصیت کا تناؤ (Tension) ظاہر ہوتا ہے اور

اسی لیے اس کی شاعری کی زبان شفاف ہوتے ہوئے بھی مصادف کی طرح *PARADOXICAL* یا قولِ محال کے قریب پہنچتی ہے ایک اہم اعتبار سے اقبال کی فکر کے تناؤ، اس کی عصرت کے بھی آئینہ دار ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان میں اقبال کے عصر کے تمدنی تناؤ بھی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ اس دور کا ایک اہم تمدنی تناؤ جس کا اس موضوع سے راست تعلق ہے وہ ارجحیت اور ماورائیت یا حال کے نقطہ زمانی اور ابدیت کے دوران کا تناؤ ہے یا یہ تناؤ سیکولر یعنی دنیوی اور مقدس یا *SACRED* کی کشمکش میں بھی اپنا اظہار کرتا ہے۔ زماں یا وقت کے نقطہ نظر سے حال، تجزیاتی طور پر کتنا ہی غیر یقینی کیوں نہ ہو، وقت کے ادراک کے اعتبار سے اہم ترین جاتا ہے۔ وقت کا یقیناً یہ تضاد ہے کہ ماضی اور مستقبل دونوں غیر موجود ہیں اور حال، نقطہ موموم، یہاں انسانی زلیست میں بہر حال یہی نقطہ موموم غیر معمولی قدر کا حامل ہے۔ ایک ایسے مفکر شاعر کے لیے جس کو تمدنی اور عملی امور سے بھی اتنا ہی تعلق ظاہر ہو جتنا کہ وجود اور زلیست کے انتہائی اور ماورائی مسائل سے حال کے مسائل بھی مساوی تشویش کے حق دار بن جاتے ہیں۔ انسانی شخصیت کا یہ بھی ایک *PARADOX* ہے کہ جن امور پر تہذیب کے استحکام کا دار و مدار ہے، تاریخ کے کسی ایک لمحہ وہی امور اس کی اپنی انفرادی روحانی آزادی یا دنیائی زبان میں روحانی نجات کے لیے غیر اہم نظر آتے ہیں بلکہ رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ دوست و سکی، شیطنے، کیریکارڈ اور ایک حد تک کارل مارکس کی شخصیتیں اس *PARADOX* کی حزن آمیز علامتیں ہیں۔ اسلامی تہذیب کے اولین کلاسیکی دور میں حسین بن منصور الحلاج، بایزید بسطامی اور ذوالنون مصری ایک طرف تو دوسری طرف غاصب نسکی سلمیٰ پر ابن سینا، الفارابی اور ابن رشد کی شخصیتیں اس تہذیبی تناؤ کی مثالیں فراہم کرتی ہیں۔ اسی لیے ان شخصیتوں خصوصاً پہلی وصف کی شخصیتوں میں جہاں ایک غیر معمولی جاذبیت اور کشش ہے وہیں، شخصیت کی تمدنی سطح کے جاگتے لمحات ان سے خوف زدہ اور گریزاں نظر آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اجتماع، ان سے ایک نوع کشش، گریز (*AMBI VALENT*)، ربط قائم کرتا ہے۔ اسی لمحہ جب شخصیت ایک نیم خوالی کی کیفیت سے دوچار ہوتی ہے، ان سے کشش کا ربط قائم کرتی ہے اور جب مکمل طور پر باگ اٹھتی

ہے۔ گریزاں بن جاتی ہے۔

اتہال اور تعصوف کے ربط کی کئی مسلمیں ہیں اور ایک سطح اسی قسم کے تناؤ کی تصویر پیش کرتی ہے۔ تقریباً اسی دور کے ایک مغربی مسیحی مفکر و مصنف DEAN INGE نے صوفیانہ زندگی کے بارے میں اپنے اسی نوع کے ردِ عمل کا اظہار کیا تھا INGE کو بھی قرونِ وسطیٰ کی مذہبی زندگی کے جس عنصر سے ناگواری کا احساس ہوا تھا وہ اسی زندگی کی دائرہ اور راسخیت اور تمدن یا CIVILIZATION اس نوع کی زندگی کا مخصوصانہ رویہ تھا جس کا منظر اس کی نظر میں مراتب سے غیر معمولی لگا دے<sup>۱</sup>۔ اس لیے اس کا اصرار تھا کہ ایشیائی صوفیانہ زندگی ان لوگوں کے لیے ایک پناہ گاہ تھی جنہوں نے تمدن سے تو اپنا ربط توڑ دیا تھا لیکن خدا سے منحرف نہ ہو سکے تھے<sup>۲</sup>۔ یعنی INGE کے لیے خدا اور تمدن میں کوئی نزاع ممکن نہیں ہے اور اسی لیے وہ حساس روحوں کے اس تناؤ کو سمجھنے سے قاصر رہا۔ یہ تناؤ بعض طبائع اور مزاج کے اس اختلاف کا منظر نہیں ہے جس کی ترجمانی اسلامی تمدنی زبان میں صحو اور سکھر کرتے ہیں بلکہ مذہبی تمدن کے اس گہرے اختلاف کا بھی آئینہ دار ہے جو خدا اور کائنات کی مطلق غیریت میں قائم ہوتا ہے۔ اجتماعی اور سماجی زندگی کی اعتباراً خود مختاری یا AUTONOMY کے لیے ایک گہری سطح پر اس غیریت کا اقرار اور اس پر اصرار ضروری ہوتا ہے اور جہاں اجتماعی اور سماجی زندگی کی بنیاد ایک نوع کے خدا داد یا الٰہی قوانین پر ہو غیریت کا یہ تصویر ہی ان قوانین کے تقدس کے برقرار رکھنے کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ابن تیمیہ جیسے حساس مذہبی ذہن کے تعصوف سے گریز کا ایک اہم محرک، ان الٰہی قوانین کا مسلمی زندگی میں احترام تھا۔ اس احترام کے استقامت کے لیے ابن تیمیہ اور ان کے متبعین کے نزدیک انسان کی عبدیت کا تصور مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ نقطہ نظر صرف اسلام کے دنیائی مکاتیب تک محدود نہیں رہا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ تمام سماجی مذاہب یا ملت ابراہیم کی بنیادی خصوصیت ہے۔ انسان اور خدا یا عبد اور

1. DEAN INGE, CHRISTIAN MYSTICISM P. 12

2. IBID. P 117



رب کے درمیان خلیج میں جس حد تک اضافہ ہوگا اسی حد تک انسان کی عبدیت مستحکم ہوگی اور غالباً یہی سبب ہے کہ یہودیت عیسائیت اور اسلام کے عوالم میں صد فی صد حرکات خصوصاً علمائے دین کی نظر میں مشترک طور پر مستحکم رہے۔ مختلف عناصر میں یہ ایک ایسا عنصر ہے جو ان ادیان کو خالص مشرقی ایشیائی ادیان سے ممتاز کرتا ہے جہاں ہندو اور بودھ ادیان میں صد فی صد رجحان 'بنیادی' ہے اور جس کا اظہار کھلے طور پر ہوتا ہے، وہیں یہ رجحان مغربی ایشیائی ادیان میں بہ دامن نقاب ظاہر ہوتا ہے اور کئی بھیس بدل کر اپنا اظہار کرتا ہے کہیں تو اس کا اظہار ایک طرح کی SURVEALISTIC TECHNIQUE اختیار کر لیتا ہے۔

اقبال کا نقیض سے ربط اس حد تک مخالفانہ یا منفی نہیں جس حد تک اہل ظواہر یا خالص دنیائی سکائیت کا رہا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ جہاں اس پر تاریخی تبدیلی کا رجحان غالب ہو جاتا ہے وہاں اقبال کی ذہنی ہمدردی، اس گروہ کے ساتھ ہو جاتی ہے جس نے علانیہ طور پر نقیض اور صد فی صد کے خلاف موقف اختیار کیا تھا۔ یہیں حجاز اور عجم اس کے لیے باہم نقیض تہذیبی علامات بن جاتی ہیں۔ اقبال کے پیروں میں ظواہر کے نزدیک یہ امر قطعی ہے کہ اس مردِ مومن شاعر نے اس کشمکش اور نزاع میں عجم کو کلیتہً رد کر دیا تھا اور اس طرح عجم خانہ ہند سے کعبہ حجاز کا ایک پاسبان بن گیا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ عجم سے اس کا گریز، تہذیبِ نفسی کی زبان میں اس سے اس کے غیر معمولی لاشعوری میلان کا پردہ دار ہے۔ اس کی شخصیت کا وہ پہلو، جہاں وہ ملت کی تقدیر کا ستارہ بن جانے کے ارمان رکھتا ہے، حجازی ہے لیکن یہ پہلو، اس کی شخصیت کا غیر شاعرانہ یا غیر تخلیقی پہلو ہے، اور اس اعتبار سے اس کا اثر خالص عصری تاریخ پر کتنا ہی گہرا اور بظاہر انقلاب آفرین رہا ہو، اس کی شخصیت نے شاعرانہ رخ سے جو دراصل اس کی شخصیت کا بالنی اور عمیق رخ ہے۔ نہ صرف یہ کہ ہم آہنگ نہیں بلکہ اندرونی طور پر متضاد بھی ہے۔

یونگ (JUNG) کی اصطلاح میں اس کا مصلحانہ حجازی پہلو، ایک اعتبار سے وہ نقاب ہے یا PERSONA ہے جو اس کے اور اجتماع کے روابط کو نہ صرف سہل تر بناتا ہے بلکہ اس ربط کو ایک مخصوص تاریخی مفہوم بھی عطا کرتا ہے لیکن جہاں

تک اس کا شخصی لاشعور PERSONAL UNCONSCIOUS یا سایہ SHADOW ہے۔ وہ اہل باطن، صوفیا اور حکما یعنی THEOSOPHISTS سے مربوط ہے۔ اپنی غیر شاعرانہ یا اجتماعی زندگی کے لمحات میں جس کی بناء پر اس کا مرتبہ مجددین کے قریب پہنچتا ہے نظام ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے شخصی لاشعور سے برسرِ جنگ بھی لڑ رہا اور یہی وجہ ہے کہ جہاں اس کی شاعری نثر کے قریب تر رہتی ہے۔ وہ خالصتہً اہلِ ظہر نظر آتا ہے اور ان علماء سے بے زاری کا اظہار کرتا ہے جنہوں نے اپنے تخیل کے سہارے قرآن کو زندہ اور پار زندہ بنا دیا۔ لیکن جس حد تک اس کی شاعری نثر سے دور ہوتی ہے اور شخصی لاشعور کی سطح کو چھونے لگتی ہے وہاں اس کے تخیل کا پر پرواز، تاویل کی حد تک اہل باطن کی یاد دلاتا ہے۔ اس کے خطبات کے بھی اکثر حصوں میں اس کی شاعرانہ شخصیت کا یہ پہلو اُجاگر ہونے لگتا ہے۔ اس مقام پر اس امر کی جانب اشارہ بے محل نہ ہوگا کہ اس کی شاعری کا وہ دور جو لائف ٹور سے شروع ہوتا ہے، زبورِ عجم سے گزرتا ہوا جب جاوید نامے تک پہنچتا ہے تو اس کی شاعرانہ شخصیت پر اس کا شخصی لاشعور بہ نسبت اسرار و رموز کے زیادہ حاوی اور غالب نظر آتا ہے۔ یہاں ایک اور امر کی جانب اشارہ ضروری ہے جس پر تفصیلی بحث کا یہ محل نہیں لیکن اندرونی سوانحی نقطہ نظر سے بات اہم ہے۔ اسرار کے اقبال نے حقیقتِ مطلق کا طاقت اور جبروت یا صرف جلال کی حیثیت سے شعور حاصل کیا اور شاید سی بناء پر اس کی شخصیت نے بے خودی کو صرف اخلاقی معیار سے جانچا اور یہی معیار اس کی اجتماعی زندگی میں رہنمائی کرتا رہا۔ لیکن جہاں اس کی شاعرانہ فکر بدلتی رہی، وہیں اس کی اجتماعی فکر بڑی حد تک رموز کے دور کی پابند رہی اور اسی لیے یہ امر توجہ طلب بن جاتا ہے کہ اس کی باطنی زندگی کا وہ دور جہاں اس پر جمال بھی منکشف ہو رہا تھا، اس کی سیاسی اجتماعی زندگی بے عروج کا بھی دور ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے PERSONA اور سایے یا شخصی لاشعور میں ایک واضح خلیج پیدا ہو رہی تھی۔ اقبال کا سوانحی حزن یہ ہے کہ وہ ان دو پہلوؤں یعنی شخصیت کے اجتماعی اور خاص انفرادی پہلوؤں میں ربط پیدا نہ کر سکا۔ نظام پر یہ سال نظر آتا ہے کہ وہ ان کو ایک دوسرے سے اس طرح بے نقاب رکھنے میں کامیاب

رباکہ ان میں کوئی نزاع یا شخصیت کا انتشار نظر نہیں آتا۔ شاید اس تاثر کا سبب یہ ہے کہ اسی دور میں اس کی شخصیت کا اصلی انفرادی پسہ اپنے تخلیقی اظہار کی معراج پر پہنچ جاتا ہے اور شاعرانہ کوشش دامنِ دل کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ یہاں ایک غیر معمولی اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس دور میں اقبال کی شخصیت کسی نفسیاتی انتشار کا شکار رہی یا یہ کہ اس کے شخصی لاشعور میں ایک ایسا ARCHETYPE تھا جس سے اس نے روحانی فیض حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اگر اس دوسرے فریضے HYPOTHESIS کو نظر انداز کر دیا جائے تو اقبال کی شخصیت کا خلوص ایک بے رحم ناقد کے لیے مشتبہ ہو جاتا ہے۔ اقبال کے شخصی لاشعور کا یہ ARCHETYPE سامی مذاہب کا پیغمبر یا PROPHET ہے جس کی ایک جاذبِ نظر تصویر خصوصاً پیغمبرِ اسلام میں نظر آتی ہے جس کی زندگی میں اگر ایک طرف تاریخ کی تبدیلی کا محرک نمایاں ہے جو انہیں عالمی تاریخی شخصیت WORLD HISTORICAL بناتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسا رخ بھی ہے جو انہیں سرچشمہٴ وجود یا ایک عینی وجودمِ خلا سے بھی قریب تر کرتا ہے۔

ان سامی پیغمبروں میں جہاں ایک پیغمبرِ مشاہدِ حق کی تمنا کرتے ہیں اور ادنیٰ اور بڑی ترقی کا محاورہ بپا ہوتا ہے تو وہیں اپنی قوم کو فراعنہ کی غلامی سے آزاد بھی کروانے اور ایک ایسی خدائی مملکت کی بنا بھی رکھتے ہیں جس کا نصب العین ان کی قوم کو ہزاروں سال مملکت اور انتشار کے دور میں بھی باہم دگر مستند اور ان کی قومیت کی بنیادوں کو مستحکم کرتی ہے۔ اسی قبیلہٴ ابراہیم کے ایک جلیل القدر پیغمبر جو اقبال کی امیڈوں کا مرکز اور ان کا نصب العین ہیں ایک طرف لی صحابہ کا منظر پیش کرتے ہیں اور مشاہدِ حق کے اہم ترین اور تقدیری لمحے میں اپنی شخصیت اور خودی کو برقرار رکھتے ہیں تو دوسری طرف ایک نئی تہذیب اور نئے تمدن کے قیام کے انقلاب آفریں عمل کا ذریعہ بھی بنتے ہیں۔ اقبال نے اپنی شخصیت میں مورِ سینا اور فراعنہ کے خلاف کشمکش اور معراج، ہجرت اور تاریخ سازِ عمل کے ابواب کو انسانی تاریخ کے ایک خالص لمحے میں یا ایک مضمون HISTORICAL JUNCTURE میں مجتمع کرنے کی ناکام سہی لیکن پر خلوص کوشش ضرور کی ہے۔ اس امر کی صوفیانے ایک نبی کی نبوت اور

اس کی ولایت کے لائٹنگ عناصر سے تعبیر کی تھی۔ پیغمبروں کی سوانح کا ایک کمال یہ تھا کہ ان دو پہلوؤں میں ایک مضبوط باطنی اتحاد تھا۔ اقبال کے لیے یہ اجتماع ایک نصب العین ہی رہا اور اس کی سوانح کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ تاریخ ساز عمل، اصطلاحی انداز میں سرکارِ یاسنت نہ بن سکا۔ اسی لیے وہ ایک لاشعوری سہارا یا انقلاب ہی رہا۔ نقاب کی اجتماعی انادیت یہ ہے کہ اسی کے ذریعہ فرد، سماج سے روشناس ہوتا اور اپنا مقام یا رول حاصل کرتا ہے۔ اقبال اس حد تک اس منزل سے کامیاب گزرا اور ظاہری نظروں کے لیے وہ ایک ایسا مجدد بن سکا جس نے بے عمل لقوف کے خلاف ایک زبردست جنگ کی۔ لیکن نظریہ کا دوسرا پہلو اور یقیناً زیادہ تابناک پہلو یہ ہے کہ بالآخر اس کا شخصی لاشعور، یعنی صوفیا کی اصطلاح میں ولایت کا رول اس کا اصلی کارنامہ بنا۔ یقیناً نبوت اور ولایت کی یہ اصطلاحیں قرون وسطیٰ کی دینیاتی زبان سے اس حد تک مربوط نہیں کہ انہیں قدر سے مبرا اور جذبات سے غاری اصطلاحوں کی طرح استعمال نہیں کیا جاسکتا اور خصوصاً اول الذکر یعنی نبوت کی اصطلاح کو۔ لیکن انہیں دینیاتی زبان میں ملکات کے طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جن کا منصب سے راست ربط نہیں۔ بات کو واضح کرنے کے لیے یہاں اس امر کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ حکماء اور صوفیاء اسلام کے نزدیک ہر نبی کی شخصیت میں ولایت کا ایک عنصر ہوتا ہے جس کی وجہ سے نبی خدا سے قربت اور محبت کا شرف حاصل کرتا اور اسی فیض کو نبی کی حیثیت سے خدا کی مخلوق تک پہنچاتا ہے۔ صوفی حکماء کے درمیان اس بحث نے کافی اہمیت حاصل کر لی تھی کہ نبی کی شخصیت کا کون سا پہلو فضل اور اہم تر ہے۔ اقبال نے اس بحث میں اس گروہ کا ساتھ دیا جس کے نزدیک نبوت کا منصب اہم تر افضل ہے اور اس بحث میں اسی کا محرک خالص دینیاتی نہیں بلکہ تاریخی اور سماجی یا PRAGMATIC تھا۔ اس کے نزدیک نبی کی یہ خواہش کہ وہ اپنے وجدانی روحانی تجربے کو ایک زندہ عالمی طاقت بنادے اس شخصیت کا غالب محرک رہتی ہے۔ اسی لیے عزالت سے دنیا کی طرف اس کی مراجعت نبی کے مذہبی تجربے کا ایک نوع کا تاریخی امتحان قرار دیا کرتی ہے اور ماحول کی مزاحم مادی قوتوں کو بدلنے کے دوران نبی اپنے نفس کے

کے لیے اپنے آپ کو یعنی اپنی شخصیت یا خودی کو دریافت کرنا اور تاریخ کے سامنے خود کو پیش کرتا ہے۔ اس مقام پر اقبال نے ایک اہم اور بحث کے لیے موزوں اس نکتے کی تشریح کی ہے کہ نبوت دراصل یعنی اپنی اصل میں یا CENTRAL POINT OF VIEW سے ایک صوفیانہ تجربہ ہے لیکن ایک ایسا تجربہ جس میں وجدانی شعور تاریخ کے ساحل کو توڑتا ہوا اجتماعی زندگی کی طاقتوں کو از سر نو منظم کرنے کے مواقع تلاش کرتا ہے۔

ایک دوسرے مقام پر اس نے اس امر کو بھی واضح کیا ہے کہ صوفیانہ تجربہ علم کے نقطہ نظر سے ایک ANORMAL یا معمول سے منحرف تجربہ نہیں بلکہ عام شعور یا NORMAL CONSCIOUSNESS سے اس مفہوم میں مربوط ہے کہ وہ آخر لذکر کی توسیع ہے۔ جاوید نامہ میں یہی نقطہ نظر معراج نبوی کی تشریح و تعبیر میں اس طرح نمایاں ہو چکا ہے

از شعور است ایں کہ گوئی نزدیک و دور

چیت معراج ! انقلاب اندر شعور  
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق  
دار ہاں جذب و شوق از تحت و فوق  
یا

چیت معراج ہاں آرزوئے شاہدے امتحانے روبرو سے شاہدے

اس مقام پر اقبال نے قرون وسطیٰ کی اس تدبیر اور معرکہ آرا بحث کو معراج نبوی محض ایک روحانی تجربہ تھا یا ایک جسمانی سفر ایک نیا بعد یا DIMENSION بھی عطا کیا ہے۔ کوئی شعوری تجربہ ایسا نہیں ہو سکتا جس میں کسی نہ کسی معنی میں انسانی جسم شامل نہ ہو۔ لیکن ضروری نہیں کہ ہر ایسے تجربے کا ہم خالص مکانی انداز میں تصور کریں۔ جسم مقررہ کے طور پر اور بحث کو واضح کرنے کے لیے اس امر کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ جہاں پچھلی بحثیں ایک ماقبل سائنسی اور PRE-SCIENTIFIC علمیاتی اور کونیاتی یا



COSMOLOGICAL حکیمانہ پس منظر رکھتی تھیں وہیں اقبال کا اندازِ فکر سائنسی دور کا ہے اور اسی لیے اس نوع کے اعلیٰ تر مذہبی تجربات کی تعبیر کے لیے اس کو اس بات کی ضرورت نہیں رہی کہ وہ ارتکار رفتہ COSMOLOGY کا سپہا را لے۔ لیکن اہم تر امر یہ ہے کہ تجربے کی نوعیت یا ماہیت مجروح ہونے نہیں پاتی۔

اس بیان سے دو معنی خیز نتیجے برآمد ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ نبی کا روحانی تجربہ صوفی کے وجدانی تجربے سے اپنی اصل یا جنس میں مختلف نہیں اور دوسرے یہ کہ نبی اور ولی یا صوفی کا فرق تجربے کی سطح پر نہیں ہے بلکہ تجربے کے بعد تاریخ کی جانب ان کے رویوں میں ہے۔ نبی خلوت سے جلوت یا انجمن کی جانب اپنا رخ موڑ دیتا ہے۔ اس سفر کا رخ کبریائی سے مصطفائی کی سمت میں ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نبی کی ذات کبریائی اور مصطفائی کے ایک TENSION یا تناؤ کا منظر پیش کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تناؤ ہی خودی یا شخصیت کے ارتقا اور استحکام کا ضامن ہے۔ گویا اقبال کو صوفی یا اس کے کامل تر اظہار ولی سے تجربے کی حد تک اختلاف نہیں ہے بلکہ ان سے اس کی شکایت یہ ہے کہ وہ خلوت میں گم شدگی کو پسند کرتے اور شخصیت کے EVASION سے ایک نوع کا قرار اختیار کرنے اور اس طرح تاریخ کے عمل سے اپنے آپ کو بے تعلق کر لیتے ہیں وہ نیپٹن سے اس بات میں اتفاق کرتا ہے کہ وہی جس کی بحیثیت تاریخی عمل میں موجود ہے تقدیر کی حامل ہے ONE WHO HAS HISTORY HAS DESTINY۔ تقدیر اور تاریخ کا یہ ربط تمام پیغمبرانہ سائنسی مذاہب کا ایک ایسا مشترک عنصر ہے کہ جس کا نامیاں اظہار ہیں ان مذاہب کے بیسویں صدی کے تمام حساس مفکرین کی فکر میں نظر آتا ہے۔ مسیحیت اور اسلام میں جہاں اس کا اظہار شہادت یا WITNESS کے بیغ متعارف میں ہوتا ہے۔ وہیں یہودیت میں تاریخی عمل میں راست شرکت، اس نقطہ نظر

سے شہادہ خودی کی جلو توں میں مصطفائی ہے خودی کی خلوتوں میں کبریائی  
زمین و آسمان و کرسی و عرش ہے خودی کی رو میں ہے ساری قدر

سکھ خطبات

کو اُبھارتی ہے۔ اسی کو اقبال کے جاوید نامے میں ”بروجودِ خود شہادت خواستن“ کے الفاظ میں ظاہر کیا ہے۔ اگر اس شہادت خواستن کے رمز پر غور کیا جائے تو اقبال کی حد تک یہ بحث بے معنی ہو جاتی ہے کہ وحدت الوجود کا قائل ہے یا وحدت شہود کا کیوں کہ جہاں ”برمقامِ خود رسیدن زندگی است“ ذات را بے پردہ دیدن زندگی است کا آرزو مند

ہے وہیں اس تجربے کا شاہد بننے کا بھی تمنا ہی ہے اور یہی وہ نکتہ ہے جس کو ماسیغون نے MASSIGNON نے مذہب کا ایک مشترک جزو یعنی TESTIMONIAL MONISM ہے۔ اسی شہادت کا ایک پہلو یہ ہے کہ ”امتحانے روبروئے شاہدے“ کے تجربے کے بعد نئی تاریخ ساز عمل کا رہنما بن جانا ہے جس عمل کی علامت ”ہجرت“ ہے۔ گویا ہجرت خلوت سے جلوت یا انجمن کی جانب ایک انقلابی سفر ہے۔ صوفی خلوت تک تو پہنچ سکتا ہے لیکن اس امانت سے بے خبر ہو جاتا ہے جس کو مصطفیٰؐ نے قبول کر لیا تھا اور جس کی تکمیل کو انہوں نے اپنا منصب بنا لیا تھا۔ اقبال کے عشقِ مصطفیٰؐ کا راز اسی میں پنہاں ہے وہ اپنے پیغمبر کی مکمل شخصیت سے عشق رکھتا ہے جس میں ان کا عمل اور ان کی تکمیل شدہ آرزو یعنی معراج دونوں عیاں ہیں۔

اقبال کی فکر بیسویں صدی کی معنی خیز فلسفیانہ روایت کی حامل ہے یعنی وہ جدلیاتی ہے اور اس لیے TENSIONS یا تناؤ کو رد نہیں کرتی بلکہ انہیں شخصیت کا ایک اہم عنصر تصور کرتی ہے۔ اقبال کے اکثر شارحین نے اس کی فکر کے اس جدلیاتی عنصر کا پوری طرح ادراک نہیں کیا۔ کیونکہ انہوں نے یا تو بعض قرآن و سلمیٰ کی اصطلاحوں میں اس متکرر ادراک کرنے کی کوشش کی یا صرف ارتقائی نظریے کا سہارا لیا۔ لیکن ایک اہم نکتہ نظر انداز ہو گیا کہ اقبال کی فکر کے دو پہلو، یعنی عارفانہ اور عصری حکیمانہ جہاں ایک جدلیاتی کیفیت پیدا کرتے ہیں، وہیں ان میں ناقابلِ حل تضاد نہیں ہے۔ اسی جدلیاتی کیفیت کا دوسرا پہلو انہوں میں ابدیت اور وقت کی کشمکش یا ان کے تضاد میں اظہار ہوتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر میں اس تضاد کا اظہار اقرار اور شکست زمان کی جدلیت

میں ہوتا ہے۔ ایلٹ بھی اس تجربے سے گزرا تھا جب اس نے کہا

TO APPREHEND

THE POINT OF INTERSECTION OF THE TIMELESS WITH TIME IS AN  
OCCUPATION FOR THE SAINT

ولی یا صوفی کا منصب اس تقاطع کا ادراک ہے۔ یعنی یہ کہ یہ تقاطع خود ایک ابدی عمل یا  
EXTERNAL EVENT ہے جہاں اسی تقاطع کا ادراک تمام صوفیانہ تجربوں کی اساس ہے  
وہیں اس کی تعبیر کائنات اور عالم انسانی کی جانب صوفی کے رویوں کو مختلف سمتوں میں  
منتشر کر دیتی ہے۔ تقاطع یا اتصال کے تجربے کا لہجہ اسے خود اپنے مفہوم کے اعتبار سے  
زمانہ اندازماں دو عوالم میں شریک رہتا ہے۔ جہاں تک اس عرفان کا تعلق ہے  
وہ اقبال یا برگساں کی اصطلاح میں دورانِ غافل ہے لیکن عارف کی سوانح عمری کے  
اعتبار سے وہ ایک لمحہ ابد ہے۔ یہیں یہ نکتہ برآمد ہوتا ہے کہ وہ لمحہ ابد ہوتے ہوئے بھی  
ایک زمانی نقطہ بھی ہے۔ یعنی اس کی ایک تاریخ یا DATE ہوتی ہے لیکن چونکہ کیفیت کے  
اعتبار سے یا تجربے کی زبان میں، زمان سے ماوری ہو جاتا ہے اسی لیے زمان یا TIME  
سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تقاطع صرف اسی لمحہ ہوتا ہے جب  
عارف اس کا کشف کرتا ہے یا یہ ایک ہر لمحہ موجود حقیقت کا عرفان ہے۔ دوسرے لفظوں  
میں کیا یہ ایک ایسی ابدی حقیقت ہے جس کا صرف عرفان صوفی یا ولی کے لیے مخصوص ہے  
اور جس کو وہ اس ذریعہ علم سے حاصل کرتا ہے جس کو وجدان کا نام دیا گیا ہے۔ اگر ہم  
اس تعبیر کو اختیار کریں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ زمان اور ابدیت ایسے عوالم کی جانب  
نشانہ کرتے ہیں یا ایسے عوالم کی علامات ہیں جو ایک دوسرے سے اپنی نوعیت میں مختلف  
ہیں لیکن جن میں ہر لمحہ ایک طرح کا تقاطع واقع ہوتا رہتا ہے۔ ایلٹ کا مفہوم یہ ہے  
اور اقبال بھی اس سے متفق ہے۔ بظاہر اس نقطہ نظر پر شمولیت کا لگاں ہوتا ہے لیکن  
برگساں اس لیے حق بجانب نہیں کہ یہ دو متوازی عوالم نہیں ہیں بلکہ دو تقاطع پذیر حقیقتوں  
کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں "حق تو یہ ہے کہ مادہ روح ہے زمان، مکان کے حوالے

اور وہ وحدت جس کا نام انسان ہے، جسم ہے۔ جب وہ خارجی عالم کے درمیان عمل کرتا ہے اور ذہن یا نفس ہے جب ہم ان مقاصد کے حوالے سے اس کا ادراک کرتے ہیں جو اس کا نصب العین ہیں۔ یا واضح تر الفاظ میں ”آخری حقیقت قرآن کے اعتبار سے روحانی ہے اور اس کی حیات پر مشتمل ہے۔ اس فعلیت پر جو عالم زمان میں انجام دیتی ہے۔ روح فطری مادی اور دنیوی سطحات پر اپنی تعینت کے موافق دریافت کرتی ہے اس اعتبار سے وہ تمام جو SECULAR یا دنیوی ہے اپنے وجود کی گہرائی میں مقدس یا SACRED ہے۔

یعنی دنیوی یا مقدس یا زمانی اور ابدی کے مطلق امتیاز یا ان دو عوالم کے درمیان مطلق فرق کا شاہد تجربہ نہیں ہے۔ بلکہ اس تجربے کی یہ ایک تعبیر ہے جس میں ابد اور زمان، ایک دوسرے کو کاٹتے پھوٹے گزر جاتے ہیں۔ اگر صوفی اس لمحہ عالم ابدیت کی سیر میں گم ہو جائے تو زمانی عالم TIME ORDER یا عالم خارج، اس کی نظر میں حلقہ دام فریب بن جاتے ہیں اور وہ اپنی نجات اس دنیا سے اور زمانی نظام سے مستقل گریز تلاش کرتا ہے۔ لیکن ایسا صوفی جس نے نبوت سے بھی فیض حاصل کیا ہو یا جس میں بلکہ نبوت بھی موجود ہو وہ زمانی نظام سے گریز کی راہ اختیار نہیں کرتا۔ بلکہ اس نظام کو ابدیت کے نور سے روشن کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبال کے نقطہ نظر سے ابدیت سے صوفی کا گہرا ربط، اس کی بنا پر زمانی روابط اس کی نظریں غیر حقیقی نظر آتے ہیں، دراصل وقت سے اس کے مستقل اور مکمل انقطاع کا مفہوم نہیں رکھتے۔ صوفی اور نبی دونوں تجربے کی عام سطح پر مراجعت کرتے ہیں لیکن اس فرق کے ساتھ کہ نبی کا تجربہ انسانیت کے لیے لامحدود امکانات کا حامل بن جاتا ہے۔

دوسرے الفاظ میں اگر نبی نے بھی زمانی نظام کا جس پر تاریخی وقت کا دار و مدار ہے، انکار کیا ہوتا تو وہ تاریخ کی تبدیلی کا وسیلہ نہ بنتا گو یا نبی اور صوفی ایک ہی نوع کے تجربے سے دوچار ہوتے ہیں لیکن اپنی شخصی ذمہ داریوں کی بنا پر وہ اس تجربے کی مختلف انداز

سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہاں اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک تجربہ اور تعبیر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ اصل تجربہ ناقابلِ اظہار ہے اور جس سے انسانی زبان میں اظہار ہوتا ہے وہ تجربے کی تعبیر ہے اور جس عمل میں شخصیت ایک لازمی عنصر کی حیثیت سے ہمیشہ شامل رہتی ہے۔ اسی لیے نبی اور صوفی کا فرق شخصیت کے ارتقائی منزل میں پتہاں ہے۔ دونوں عرفانِ ذات کا فیض حاصل کر سکتے لیکن اگر اول الذکر 'ما زاغ البصر وما طغی' کا منظر پیش کرتا ہے تو دوسرا عالم غیب میں اس طرح گم ہو جاتا ہے کہ عالم شہادت اس کی نظروں میں کوئی قدر اور قیمت نہیں رکھتا جس کا نتیجہ زمانی عالم سے جس میں انسانی وجود بھی شامل ہے کامل انقطاع ہوتا ہے وہ اس طرح مست مٹے ذات ہو جاتا ہے کہ عالم کی اس کو خبر نہیں رہتی۔ اور وہ اس امانت سے بے فکر ہو جاتا ہے جس کو اپنے ازلی سرور کی قیمت پر اس نے اختیار کیا تھا۔

اقبال کو ابد اور زمانے کے تناؤ کی برقراری ہی میں انسانی شخصیت کی تکمیل کے امکان نظر آتے ہیں اسی لیے وہ ایسے مردِ مومن کا جیسا ہے جو لمحہ وصل سے یعنی لمحہ ابد سے لمحات فراق کی جانب واپس آنے کی طاقت رکھتا ہے جن میں تخلیق کے امکان پوشیدہ ہیں کیوں کہ ابد مکمل ہے اور انسانی عمل سے بے نیاز۔ عمل اور خصوصاً 'نقلانی عمل' PERSONA اور سائے یا شخصی دستور کے درمیان واسطے کا فرض انجام دیتا ہے اور اسی MEDIATION میں ایک مکمل WHOLE اور مربوط یا INTEGRATED شخصیت تشکیل پاتی ہے جس کے لیے اقبال نے مردِ مومن کی علامت وضع کی اور جس کو یونگ نے INDIVIDUALS یا فرد کا نام دیا۔ 'نقلانی عمل' کا رشتہ اگر ابد سے یعنی ابدی قدروں سے ٹوٹ جائے تو یہ عمل زمانے کا یعنی لمحہ حال کا پابند ہو جاتا اور 'منی' اور مستقبل سے اس کا رشتہ بیحد علیٰ نوعیت کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اگر صوفی مراتب میں صرف ابد کا سرور حاصل کرنے کی جستجو کرے۔ تو وہ عالم انسانیت کے لیے اپنی معنویت کھو دیتا اور تاریخ کے لیے معدوم ہو جاتا ہے۔ جاوید نامے میں جہاں درست یعنی دشواری کو جہاں شرق سے یہ شکایت ہے کہ اس نے حق کو توڑ دیا لیکن عالم سے بے صفا ہو گیا تو غرب پر اس کا الزام یہ ہے کہ وہ عالم میں کھو گیا اور

اس نے حق سے بہ نیازی حاصل کر لی۔ جاویا تم سے کہ آخری حصے میں یہاں زندہ رود  
جمال اور میاں کی جھلکی دے لے لے اس پر یہ راز منکشف ہوتا ہے۔

یہ تھیلی نیت آدم را ثبات      جلوہ مافرد و ملت را حیات  
ہر دور از توحید می پیکر کمال      زندگی میں را جلال آں را جمال  
ابن سلطانی است آن سلطانی است      آں سراپا فقر و ابن سلطانی است

”ابدیت“ تغیر اور متغیر ہی ہیں اپنا اظہار کرتی ہے اور وہ انسانی اجتماع کو حقیقت کے  
اس عرفان پر جس کی بنیاد ہر ثبات اور تغیر کے دونوں اصولوں پر اپنی حیات اجتماعی  
کی تشکیل کرنی ہوتی ہے۔“

اقبال اور تصوف کا ربط زمانے اور ابدیت کے اسی تناؤ یا TENSION میں پنہاں  
ہے وہ افراد اور اجتماع دونوں میں اس تناؤ کو زندہ اور پیدا کرنا چاہتا ہے جس  
کے بعد ہی تین سو سال سے بندہ بند کے میخانوں کے در وادھ ہو سکتے ہیں۔



# مشرق اور مغرب، علامت اور روایت

اصداد اور اقطابی تصورات POLAR CONCEPT کا استعمال اقبال کے لیے ہمیشہ ایک دلکش شعری اور فکری مشغلہ رہا۔ اس کی شاعری کے ابتدائی دور ہی میں ہمیں نقیضین اور اصداد کے ساتھ اس کی وجدانی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ مغرب اور مشرق، الفاظ کا استعمال بھی اسی رجحان کا آئینہ دار ہے۔ اس کی شاعری کا مطالعہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ اس نے ان الفاظ کا استعمال اکثر صورتوں میں استعارہ اور کہیں کہیں علامت کے طور پر کیا ہے۔ یوں بھی یہ یک واقعہ ہے کہ مغرب اور مشرق محض جغرافیائی سمتیں نہیں ہیں بلکہ خود مشرق اور مغرب میں ان کا استعمال معنی خیز علامتوں کی طرح ہوتا رہا ہے۔ مغرب اور مشرق، نہ صرف ایک دوسرے کا ادراک مختلف انداز سے کرتے رہے بلکہ کائنات اور انسان کے بارے میں ان کا ادراک دوہرے بھی صدیوں سے مختلف رہا ہے۔ تقریباً تہذیب کے آغاز ہی سے جب انسان نے منکر اور آرٹ کے ذریعے اپنے ادراکات کا اظہار کیا، ہمیں ان ادراکات اور اظہارات میں ایک نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ جہاں اس فرق کے اسباب کی، یہاں کے انسانوں کی معاشی، سماجی زندگی اور اس کے ارتقاء کی رفتار میں تلاش ممکن ہے اور علمی اغراض کے لیے ضروری بھی، وہیں منظرِ عام پر انہیں اضافی ہی سمجھا، خود مختار حقیقت تصور کرنے اور کسی بحث کا نقطہ آغاز بنانے میں کوئی علمی رکاوٹ نہیں۔ اس مضمون کی ایک سطح یہ ہے کہ ادراکات کے اس فرق کو بحث کا نقطہ آغاز تصور کیا جائے اور پس پردہ عواقل

کہ وقتی طور پر نظر انداز کرتے ہوئے یہ دیکھا جائے کہ اس فرق نے کہاں حقیقت کی تصویر پیش کی ہے اور کہاں حقیقت کو مسخ کر دیا ہے۔

اگر ہم زمانے کے کیلنڈر کی اصطلاح میں سوچیں تو مغرب اور مشرق میں منظم فکر کا آغاز کم و بیش ایک ہی زمانے میں ہوا لیکن اس فرق کے ساتھ کہ مغرب میں فکری حاکم مذہبی یا الہامی (REVELATION) دائرے سے پہلے آزادی حاصل کرنے میں کامیاب رہی یعنی یہ کہ مغربی فکر نے عقل اور عقلیت کو ایک خود مختار حیثیت عطا کرنے میں پہل کی ہے اس کے برخلاف مشرق میں فیکو الہام اور وجدانی عرفان کے سائے میں پروان چڑھتی رہی۔ شاید یہی سبب رہا کہ مغرب اور مشرق کے فکری مشغلے، نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف رہے بلکہ فکر کے انداز بھی ایک دوسرے سے تقریباً متضاد رہاں صرف دو مثالیں کافی ہیں جہاں مغرب میں کائنات کا ادراک ایک غیر OTHER کی صورت میں ہوا۔ وہیں مشرق نے انسان اور کائنات کی آخری ہم آہنگی یا HARMONY پر اپنی فکر کی بنیاد رکھی۔ اس لیے جہاں مغرب میں تھارم CONFLICT کو ایک وجودی یا ONTOLOGICAL جہت ملی اور جس کے زیر اثر مغرب یعنی یونان میں ایسے TRAGEDY کی بنا پڑی وہیں مشرق ایک عرصے تک حقیقی ایسے کے تصور سے نا آشنا رہا۔ سامی مذاہب یا پیغمبرانہ مذاہب نے یقیناً کائنات کو ایک غیر تصور کیا لیکن یہ غیریت ایک قادر مطلق وجود کی قدرتِ کاملہ کے سمندر میں ہچکولے کھاتی رہی اور تقدیرِ حلالی مشیت کا محض ایک لمحہ ٹھہری گئی۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسرائیلی مسیحی دینی تصور مغرب کے انسانی رویے کو پوری طرح مشروط نہ کر سکا۔ اسی طرح مغرب نے جہاں

۱۔ یہاں اس امر کو بخیرین کے طور پر نہیں بلکہ ایک امر واقعہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔  
۲۔ اسلامی تہذیب کے عروجی دور میں ارسطو کی بوطیقہ معروف رہی۔ لیکن دلچسپ امر یہ ہے کہ عربی ادب بھی جیسے کے عنصر کو اپنے اندر جذب نہ کر سکا۔ یہ بات دلچسپ اور اہم اس لیے ہے کہ کم از کم اسد بن عربی اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایسے کا تصور یہاں باہر سے بھی نہیں آیا۔

انسانی شخصیت کی نشوونما کے لیے سماجی تنظیم کو ناگزیر قرار دیا اور اس سے ابھرنے والے مسائل کو وہاں کی فکر میں ایک اساسی مقام حاصل ہوا، وہیں مشرقی فکر نے بالعموم اپنی توجہ کو نجات موکشیا SALVATION کے مسئلے پر زیادہ مرکوز رکھا۔ جہاں سماجی تنظیم کو اضافی حیثیت حاصل ہوئی۔ وہاں بالآخر سماجی تنظیم، آخری نجات کا محض ایک وسیلہ قرار پائی۔ (خود اسلامی فکر میں سماجی و سیاسی تنظیم کے مسائل، فقہ اور ظاہریت کی جانب اہل مفکرین کی توجہ کا مرکز رہے۔ ابو النضر فارابی یقیناً ایک استثناء ہے۔ لیکن اس کے ہاں بھی سیاسی تنظیم ایک اعتبار سے باطنی، عرفانی، علم کا ایک جزو بن جاتی ہے) اس بنیادی ادراک کی رو سے اختلاف کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ انسانی صلاح کا مسئلہ جہاں تک فلاح کے تصور میں ارضی زلیست کو اہمیت حاصل ہے مشرقی فکر کے لیے مرکزی اہمیت اختیار نہ کر سکا۔ دوئی اور وحدت کے نقاط نظر کے باہمی تضاد کا سراغ بھی انہیں ادراک کی رویوں کے اختلاف میں مل سکتا ہے۔ مشرق عام طور پر زلیست کی سطح پر بھی دوئی سے گھبراتا رہا ہے، اور جہاں مغرب نے اعلیٰ تر سطح پر وحدت کے اقرار سے گریز نہیں کیا، وہیں زلیست کی سطح پر بغیر کسی سمجھاکہ کے دوئی کا اعتراف کیا۔ مغرب کے آرٹ اور اس کی فکر میں ان رجحانات کی مسلسل نمائندگی اور ان کا مسلسل نشوونما نظر آتا ہے۔ انسانی سطح پر ان رجحانات کا ایک اہم اور محض چیز اظہاریوں بھی ہوا کہ جہاں مغرب نے انسانی تبدیلی کے لیے سماجی ادارات پر مسلسل نظر ثانی اور ان کی از سر نو تنظیم پر زور دیا وہیں مشرق نے انسانوں کی باطنی اور روحانی تبدیلی یا تخیل کو اولیت عطا کی۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ جیسے EDMUND HUSSEER نے اشارہ کیا ہے، مغرب میں فلسفیانہ فکر نے انسان کے اطراف پھیلی ہوئی دنیا کو نقطہ ارتکاز بنایا۔ ہو سکتا ہے کہ اسی فرق کا نتیجہ ہو کہ مشرقی تاریخ میں ہمیں سماجی ادارات کا ایک ٹھہراؤ نظر آتا ہے۔ جہاں تک انسانی تبدیلی کا تعلق ہے آج بھی مشرق کا جہان یہ ہے کہ انسان پہلے اپنی روح یا نفس کو بدلے اور پھر خارجی عالم کی تبدیلی پر اپنی نظر کو پلٹائے۔ روحانی اور ہسٹری اصطلاح میں اس بات کو اس طرح پیش کیا گیا اور نوے کا مرکز

منتفع صرف عالم خارج کا آفتاب نہیں بلکہ خود انسانی روح نور کا منبع اور مرکز ہے۔  
 انسانی نفس کا اصلی سفر خارج سے باطن مظلمت سے نور اور رات سے دن کی جانب  
 ہوتا ہے اور یہاں نور اور دن باطنی مفہوم اختیار کر لیتے ہیں۔ باطن کی دنیا یا من کی دنیا  
 اس لیے بھی معنی خیز بن جاتی ہے کہ یہاں کسی غیر کا راج نظر نہیں آتا۔ (من کی دنیا میں  
 نہ پایا میں نے افرنگی کا راج) یہاں اس سوال سے بحث نہیں کہ آیا، من کی دنیا کا کوئی  
 لمحہ "قن" یا خارج سے اس طرح بے نیاز اور آزاد ہو سکتا ہے؟

اسلام کی بستی۔ باطنی فکر میں بھی مشرق اور مغرب کے اس تضاد کی نمایاں  
 صورت نظر آتی ہے۔ اسلام کے سب سے اہم فلسفی ابن سینا نے مشائیت کے عقلیت افروز  
 سرچشموں سے پوری طرح استفادہ کرنے کے بعد جب اپنی نظر مشرقی بستی اور مشرقی  
 "حکمت" WISDOM ORIENTAL کی جانب موڑی تو اس کی فکر میں بھی اس  
 "مشرقی میلان" نے جگہ حاصل کر لی۔ اگر اس کی کم شدہ تعریف "مشرقی فلسفہ" کا کہیں  
 پتہ چل جاتا تو اس کی فکر کا یہ رخ اپنی تکمیل کے ساتھ ہمارے سامنے ہوتا۔ لیکن  
 اس کی آخری ناممکن تصانیف "المنطق المشرقی" اور "الاشارات والقیہات" اور  
 اور اس کی مشائی داستان "حجۃ بن لفظان" ہماری رہنمائی کے لیے بہر حال کافی ہیں۔  
 اس کی بعض بستی پسند MYSTICAL نظموں میں بھی مشرق اور مغرب کے اس باطنی  
 مفہوم کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان تصانیف اور نظموں میں شرق اور غرب روحانی اور  
 باطنی علامات کا روپ اختیار کر لیتے ہیں اور یوں دکھائی دیتا ہے کہ یہ محض ظاہری سمجھتیں  
 نہیں ہیں بلکہ باطنی علامت یا SYMBOLS ہیں لہٰذا یہاں شرق علامت ہے عالم انوار کی

سلسلہ اس کی تفصیل کے لیے دیکھئے۔ سید حسین نصر کی تصانیف

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,

Part III pp 236-263

Islam, Science and Civilization, Last Chapter

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ایرانی عالم سید حسین نصر نے اس بستی باطنی "حکمت" کی عصری دنیا میں اشاعت اور  
 ترویج میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ ان کی تصانیف سے یہ غلط فہمی بھی پیدا ہوتی ہے کہ اسلامی حکمت کا شریک یا باطنی  
 فلسفہ ہے۔ اور ان کا اثر ہے کہ یہ اندھنوی بستی تصوراتی نوعیت بھی اختیار کر لی ہے۔

اور غرب نرا شندگی کرتا ہے عالم مادی کی۔ جہاں شرق ملائک کا مسکن ہے وہیں غرب ظلمات کا رقیب ہے اور اگر ایک رقیب نور ہے تو دوسرا عالم ظلمات۔ باطنی عارف کے سفر کا رخ عالم مادی یا غرب سے عالم نور یا شرق کی جانب ہوتا ہے۔ شرق جو سورج کے ابھرنے کی سمت ہے علامت بن جاتا ہے نور کی اور غرب جہاں سورج ڈوبتا ہے علامت اختیار کر لیتا ہے ظلمت کی۔ 'عارف' کا سفر ظلمت سے نور کی جانب ہوتا ہے وہ غرب سے چلتا اور شرق کی جانب رواں ہوتا ہے تاکہ نور سے ظلمت بطف اندوز ہو سکے۔ یہاں ایک اہم بات یہ ہے کہ ظلمت سے چلنے والے سالک کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ایک راہ پر (زندہ خضر) کے بغیر اس سفر کو طے کرے۔ ایک ستری روحانی رہبر یا سبک کی رہنمائی کر سکتا ہے اور ماورائے افلاک تک اس کی رسائی کو ممکن بنا سکتا ہے۔ عالم افلاک کی سیر 'عارف' کی مراد ہے اور 'راہب' اس مراد کی تکمیل کی ضمانت ہے اس منزل تک پہنچنے کا نام یعنی شرق کی اعلیٰ ترین حد تک پہنچنے کا نام ہی انسانی خبات ہے۔ اس روحانی سفر کے محرک نے بال و پر کو ایک معنی خیز علامت بنایا اور جبریل نے بھی ایک روحانی علامت کی نوعیت اختیار کر لی۔ شرق اور عالم قدس ہم معنی بنے اور غرب اور عالم ظلمات مراد قرار پائے۔ اسلامی فکر میں باطنی تحریک در مسائل اخوان الصفاء نے اس ستری رجحان کو اس حد تک مقبول بنایا کہ اعتدال پسند اور عقلیت آمیز مذہبی فکر بھی اس پر پوری طرح غائب نہ آسکی۔ ایک لحاظ سے یہ لاشعور کا ایک حصہ بن گیا۔ یہ قضیہ کہ شرق عالم روحانی اور نورانی ہے اور غرب عالم مادی ہے، اس لیے مادے سے وابستہ ہے، اخص شرق کا ایک واہمہ نہیں ہے بلکہ ستری، باطنی روایت کا ایک حصہ ہے۔ جہاں آج یہ تصور عصری حقیقتوں سے چشم پوشی کا محرک بنتا ہے وہیں مشرقی پندار کی بنیاد بھی اسی تصور میں موجود ہے! یہ بات غیر اہم نہیں ہے کہ مشرق کے نشاۃ ثانیہ میں مشرق کا یہی سویا ہوا پندار بیدار ہوا اور تقریباً تمام حدیث منکرین نے مشرق کے اعلیٰ روحانی مشن کے تصور کا علم باند کیا۔

یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال نے جس کو خود اپنے "شاعر مشرق" ہونے کا احساس تھا۔ کہاں تک شرق و غرب کو علائم اور عصری حقائق کی حیثیت سے برتا ہے۔ در کہاں عصری حقیقت

اور ان علامہ میں تضاد کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال نے یقیناً مغرب کو کلیتہً رد نہیں کیا لیکن اپنی شاعری کے اہم ترین اور سب سے زیادہ معنی خیز دور میں، انہیں اقطابی علامہ کی طرح پیش بھی کیا۔ اس کی شاعری کا ایک الی اور حزن آمیز لکھ رہا ہے جہاں وہ اس کشمکش کا شعور حاصل کرتا ہے اور اس کو عمل کرتے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی جہاں اسے اپنی برہمن زادگی "پر فخر ہے وہیں اس بات کا ادراک بھی ہے کہ :

خرد خرد مرا، درسِ حکیمانِ فرنگ بچہ سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحبِ نظران  
یہاں یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ حکیمانِ فرنگ نے اس کی خرد کو چمکایا لیکن جہاں تک اس کے سینے کے روشن ہونے کا تعلق ہے، وہ صرف صاحبِ نظران کا مرہونِ احسان ہے ظاہر ہے کہ دوسرے مصرعہ میں اشارہ اساتذہٗ فرنگ کی طرف نہیں ہے بلکہ اُن مردانِ کامل کی طرف ہے جو مشرق سے طلوع ہوتے رہے اور جن کے عرفان کا نور آج بھی شاعر کے لیے سرچشمہٗ فیض ہے۔ خرد اور نظر اقبال کے ہاں دو اقطاب کی تہاؤں کی طرح کرتے ہیں۔ یہ ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔ ان میں کشمکش اور گریز کا ربط ہے۔ ان کے باہمی ربط کی ایک لطیف باطنی ستری مثال ہمیں افلاطون کی تمثالی غار *IMAGE OF THE CAVE* میں نظر آتی ہے۔ جہاں باشندگانِ غار خرد کی روشنی میں سایوں کی مدد سے حقیقت کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اہلِ نظر حقیقت یا نور کا مکمل عرفان حاصل کرتے ہیں۔ غار ایک لحاظ سے علامت ہے مغرب کی جہاں صرف سایوں تک رسائی ہے۔ لیکن افلاطونی علامتی دنیا میں یہی عالم اشیا، ایک اعتبار سے عالمِ ظلمات ہے۔ افلاطون کے اس رمز نے اسلامی باطنی فکر کی نشوونما میں ایک اہم حصہ ادا کیا اور افلاطونی فلسفی یا حکیم کا پرتو تو ہمیں باطنیوں کے راہبر یا امام، میں صاف طور پر نظر آتا ہے۔

اقبال کے قلبی یا روحانی سفر کی پہلی منزل، اس فکر کی نظام کی تردید ہے، جہاں اقبال نے اپنی فکر کی شاعری کی پہلی منزل اسرارِ خودی میں افلاطون کو رد کیا۔ وہیں 'خودی' کا اقرار کیا۔ یہ خودی جو اس منزل میں 'فردیت' کی مراد ہے، شاعر کی اگلی



منزلوں میں، باطنی نور اور کشف کا عالم بننے کے لیے بے تاب نظر آتی ہے۔ اس کا آغاز عالم خارج کے اقرار سے ہوتا ہے اور انجام میں، یعنی شاعر کی آخری منزلوں میں خارج سے بے نیاز ہونے لگتی ہے اور کبریائی سے اس کا رشتہ بھڑنے لگتا ہے۔ جہاں خلوت مقام کبریائی ہے، وہیں جلوت اس کا ایک پہلو یا اس کی ایک شان ہے جو مصطفائی ہے، لیکن اہم بات یہ ہے کہ زمین و آسمان و کرسی و عرش تو کیا، خودی کی زد میں ہے ساری خدائی۔ اقبال کی کامل تحسین کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اس کی شاعرانہ فکر کی کسی ایک منزل پر ہی اکتفا کر لیں۔ صرف اس لیے کہ وہ ہمارے عصری رجحانات کی تشفی کرتا ہے۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے شکری سفر کی ساری منزلوں کو پیش نظر رکھا جائے اور اگر کسی منزل پر وہ عصری رجحانات کی نفی کرتا ہے اور اگر ہیں ان عصری رجحانات سے وابستگی ہے تو پھر اس پر انتقادی حیثیت سے غور کریں اور چاہیں تو ان منزلوں کو پوری طرح رد کر دیں۔

مشرق اور مغرب کی بجانب اقبال کا رویہ یکساں نہیں رہا۔ اس کی شاعری کے بڑے دور پر اس کا وہ رویہ غالب رہا جہاں مشرق اور مغرب ایک ہی انسانی دنیا کی حقیقتیں ہیں اور ان جغرافیائی سمتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جہاں خارجی اور ادراکی اعتبار سے دو مختلف قسم کی دنیا ہیں آباد ہیں لیکن ان دو مختلف اور بظاہر متضاد دنیاؤں میں ایک ربط بھی ہے، وہی ربط جو 'حاکم و محکوم اور' آزاد اور مجبور' میں ہوتا ہے۔ یہ ربط ایک دوسرے کو قریب سے دیکھنے اور 'آگاہ' پر مجبور کرتا ہے اور بالآخر 'محکوم' میں 'خود آگاہی' کے جذبے کو جنم دیتا ہے۔ یہ خود آگاہی بڑی کرب آمیز ہے کیوں کہ اس میں ماضی کے کمال مستقبل کے امکانات اور ناہمی کے شدید احساس شامل ہیں۔ مغرب استعمار اور استحصال

اسے اس مضمون میں راقم الحروف نے عملاً انتقادی رویہ اختیار نہیں کیا چونکہ یہاں مقصود ان منزلوں کی طرف اشارہ کرنا ہے جن سے قتال گزرا، اور یوں بھی تحسین، تنقید کے لیے ضروری ہے اور زمانی طور پر تقدم رکھتی ہے۔

۷۔ منہ اندہ ہے۔ لیکن علامت ہے بے پناہ طاقت اور جذبہ عمل کی، اگر مشرق بیدار ہوتا اور  
 مساوی جذبہ عمل کا حاصل ہوتا تو مغرب کی طاقت اس کے استحصال میں کامیاب نہ ہوتی۔ وہ  
 مغرب کے سیاسی، سماجی غلبے کو ٹیکنا لو جیکل ترقی اور سرمایہ داری کے ادارے سے وابستہ کرتا  
 ہے اور اسی لیے وہ اہل مشرق کو مغرب ہی کے ہتھیار سے مغرب کا مقابلہ کرنے کی دعوت  
 دیتا ہے۔ وہ اہل مشرق کو دنیا سے باخبری اور عالم آگاہی کی دعوت دیتا ہے اس لیے کہ  
 'عالم آگاہی' خود آگاہی کی ضد نہیں بلکہ اس کا ایک لازمی عنصر ہے۔ اقبال کی خود آگاہی  
 کے سفر میں، یہ منزل بڑی اہم ہے اور اگر وہ اس منزل سے نہ گزرتا تو محض ایک صوفی شاعر  
 بن جاتا اور اگر اسی منزل پر زکا رہ جاتا تو "پیام مشرق" نہ پورے عجم اور 'بال بجریل' کا  
 شاعر نہ بنتا۔ پہلی منزل پر عالم آگاہی، اس حد تک غالب ہے کہ وہ نفس کی گہرائیوں میں  
 ڈوبنے کی فرصت نہیں پاتا لیکن دوسری منزل پر جب وہ نفس کی گہرائیوں کا شعور حاصل  
 کرتے لگتا ہے تو نفس کی یہ گہرائیاں اس کا دامن سٹھانے لگتی ہیں اور چونکہ اس نے 'عالم  
 آگاہی' کو رد نہیں کیا ہے اس لیے وہ اکثر تبدیلی عالم اور تبدیلی نفس  
 (WORLD TRANSFORMATION AND SELF-TRANSFORMATION) کی الجھن میں گرفتار  
 ہو جاتا ہے۔ جہاں پہلا راستہ مغرب کا ہے اور دوسرا مشرق کا۔ اس نے یہ محسوس کیا کہ  
 مغرب ایک ایسا غیر یا OTHER ہے جس سے نظریں بچا لینا خود آگاہی کے سفر کو روک دینا  
 اور سالک کے بجائے مجذوب بن جانا ہے۔ عصری دنیا میں عارف کے لیے اس سفر سے  
 گزرنا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ اس منزل پر خود ان امور کی بھی نفی کرنا ہوتی ہے جن  
 کا اگلی منزلوں پر اقرار ہوتا ہے۔ خود آگاہی کا سفر اس اعتبار سے مسلسل انکار یا NEGATION  
 کا عمل ہوتا ہے۔ اسرار خودی کے انکارات کی اہمیت یہی واضح ہوتی ہے، اقبال نے اس منزل  
 پر روایتی تصوف کا بھی انکار کیا اور اسی کے لگ بھگ زمانے میں ابن عربی کو زندہ اور الحاد  
 کے امام کا نام بھی دیا۔ افلاطون اور حافظ کی 'تکلیف' اور ان کے 'رد' میں بھی یہی رائے پنہاں  
 تھا، اسرار خودی، بہریت اور روحانی رمزیت کے پروجیکشن انکار سے عبارت ہے۔ حافظ  
 بادہ گسار کے انکار کے بغیر اس منزل کی معنویت کا ادراک ممکن نہ تھا۔ یہاں ہر قبہ تنقید، مغرب

عصری مشرقی دنیا، اقبال کے کلام کے بعض جاں نواز حصوں سے محروم ہو جاتی، خورد آگاہی کے سفر کے اس مقام پر اقبالؒ کی نظر انسانی ذہنیت کے افقی یا HORIZONTAL، بُعد پر مرکوز ہوتی ہے اور یہ مغربی شعور کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ شاید عصری مشرقی شاعری میں کسی دوسرے شاعر نے اس بُعد کا احاطہ اس گہری نظر کے ساتھ نہیں کیا۔ اقبال کے ردِ حافظ کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ حافظ نے انسانی شخصیت کے اس بُعد کو درخورِ اعتناء تصور نہیں کیا تھا، اور مشرقی عارفوں کی روایت کے تسلسل میں اپنی نگاہ کو عمودی یا VERTICAL بُعد پر جمائے رکھا تھا، اسی لیے اس کی نظر ماورایا TRANSCENDENCE پر رہی اور اقبال کے اس دور کے کلام میں ماوراء کا عنصر تقریباً مفقود ہے۔ انسان حافظ کی نظر میں اصل ارضی نہیں ہے بلکہ طائرِ سدرہ نشین ہے اور اس کے برخلاف اس دور میں اقبال کی نظر انسان کے ارضی وجود پر زیادہ ہے۔ اگر ماورائی پہلو ہے بھی تو وہ ماورائے وجود سے زیادہ غیر مریٰ بسکن موجود، اجتماعی وجود، ملت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے اس مقام پر اقبال کی ماورائیت مغربی روایت کی ماورائیت اور خصوصاً جرمن رومانی ماورائیت کے قریب تر ہے۔ درشاید یہی وجہ ہے کہ اجتماعی عقلوں میں اقبال کے اس دور کا کلام مقبول تر ہے۔ یہاں خودی، شخصیت ہے جو فاتحِ عالم خارج ہے، عشق کا شعور بیدار ہو رہا ہے لیکن عشق ابھی ایک کائناتی قوت نہیں بنا ہے (یعنی اس میں سریت نہیں ہے) بلکہ ایک طوفان خیز حیاتِ قوت ہے۔ اس منزل پر خورد سے اس کی بیزاری کا محرک، عرفانی کم اور حیاتی زیادہ ہے، یہاں وہ حقیقت کے علم کا اتنا جوہا نہیں ہے جتنا حقیقت کے بدلنے کے لیے بے تاب ہے۔ اقبال کی خورد آگاہی کے سفر کی یہ منزل (جو اقرب قریب اسرار اور رموز کی منزل ہے اور اردو میں خضرِ راہ اور طلوعِ اسدِ جس کی مدائے بازگشت ہیں) بڑی اہم اور معنی خیز منزل ہے، اگر وہ اسی منزل کے امکانات کی تلاش کرتا تو شاید مشرق کا نطشے بن جاتا اور مشرقی منکر اور فن کو ایک نئی جہت دے دیتا لیکن اس کے لاشعوری، بستی صوفیانہ رجحان نے اس کشمکش کو ایک نیا موڑ دینے میں کامیابی حاصل

۱۔ قرآن کی کہیں مضمون در کہیں حیاں، عقلیت RATIONALITY میں اس نوع کی تاہنیت کی جستجائش موجود ہے۔ اسی لیے قبال کو قرآن کا عصری مفسر تصور کرنا شاید مبطل ہے۔

نہیں بلکہ عجم ہے اور سارا مشرق اس کی نظر میں عجم تھا۔ وہ ایک پراسرار انداز سے مغربی فکری ہتھیاروں سے مشرق کی اہمیت کا مقابلہ کر رہا تھا۔ شاید اسی لیے اس کے تخلیقی جذبے نے اسی دور میں اس کی زبان عجم کو استعمال کرنے پر اکسایا۔ اس کی فکر کے سرچشمے مغربی تھے اور جہاں وہ سرمایہ داری اور استحصال کے خلاف برسرِ جنگ تھا۔ دیا ر مغرب کے رہنے والوں کو ان کی موت سے باخبر کر رہا تھا، وہیں اس کے تحت شعور میں یہ بات جاگزیں تھی کہ مشرق کو مغرب بننا ہے یعنی عالم آگاہی کی منزل تک پہنچنا ہے اور خارجی عالم کی مادی تسخیر کرنا ہے۔ یہاں مشرق اور مغرب علامتی مفہوم ترکتے ہیں لیکن نظر حقائق کی جانب ہے۔ یہیں اقبال کے مغربی محرکات اجاگر ہوتے ہیں وہ ایک جدید لیکن خود آگاہ مغربی ذہن کے ساتھ عجم زدہ مشرق کے سارے تہذیبی اور فکری سرمائے کا امتحان کرتا ہے اور خود انتقادی کے ذریعے اپنے ماضی یعنی ماضی کا اعتبار سے مشرق کے اکثر ورثے کا انکار بھی کر جانے کی جانب مائل ہے۔ اس منزل پر حافظ اور افلاطون عدمت بن جاتے ہیں۔ مشرقی انداز فکر کی اور انکار حافظ خود اپنی تہذیب کے ایک رخ کے انکار کی علامت بن جاتا ہے۔ یعنی شعور حافظ عالم آگاہی کے لیے ایک رکاوٹ ہے۔

’شمع و شاعر‘ کے اس بند میں جس کا آغاز ’آشنا اپنی حقیقت سے پہلے‘ اور ’دھماکا زرا‘ اور

جس کا انجام اس پر شعور شعر پہ ہوتا ہے :

بے خبر تو جو ہر آئینہ ایام ہے تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

اقبال خود آگاہی کے اس مقام پر ہے جہاں فرد اور ملت کا ربط، وجودی وحدت کا ایک رمز نظر آتا ہے۔ یہی رمز، رمز بے خودی کا بھی محرک ہے اور یہاں بھی اقبال فرد کو موج سے زیادہ اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں یعنی فرد اور ملت کی وحدت موج اور بحر کی وحدت کے مماثل ہے۔ جہاں یہ MOTIF مغرب کے عصری ارتقائی رجحان، اور اس سے ابھرنے والے اجتماعی ایگرو کی مسدائے بازگشت ہے، وہیں اقبال تبدیلی عالم کے لیے ایک وسیلے یا AGENT کی تلاش میں معروف نظر آتا ہے۔ اگر لفظ نے بالآخر انسان کے ذمے یہ فرض سونپا اور مارکس نے پروتاریہ، اس کا اہل شعور کیا تو اقبال امت مرحومہ کو یہ فریضہ سونپنا چاہتا ہے۔

اقبال نے اگر افلاطون اور حافظ یعنی عجمی مشرقیت یا مشرقی عجمیت کا انکار نہ کیا ہوتا تو



اس نظم کا آغاز اس طرح ہوتا ہے :

وزنِ اسے یادِ حبیب، گوئے بداندے فرنگ  
عقل تا بال کشود است گر قرار تر است

اور درمیان میں یہ شعر ملتا ہے :

پیارہ میں است کہ از عشق کشادے طلیم

پیش اور سجدہ گزاریم و مراد سے طلیم

نظم جب صحر دیا CRESEMO پر پہنچنے لگتی ہے تو عقل ایک نیا مفہوم اختیار کر لیتی ہے :

اے خوش آں عقل کہ پہنچے دو عالم با اوست

نورِ افرستہ و سوزِ دلِ آدم با اوست

یہی وہ مقام ہے جہاں عقل اور عشق ہمدگر پیوست ہو جاتے ہیں۔ یہاں عقل، اس خود

بازرسی کا نام نہیں رہتی جس کے بارے میں رومی نے کہا تھا، ”زیر کی از اہلیس و عشق از آدم است“

یہ عقل اس TECHNICAL REASON سے بالکل مختلف ہے جو اغراض کے لیے ایک وسیلہ ہے

عقل وہی ہے جسے ابن سینا نے وجدان کا نام دیا تھا اور جسے مال کے فلسفی HUSSERL

نے ”ہیت تک پہنچنے کی طاقت کا نام دیا ہے۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی

”عشق“ اور ”عقل“ میں ایسا کوئی تضاد ہے جسے حل نہ کیا جاسکے یا یہ صرف دو اقطابی تصور

ہیں۔ اقبال کا اکثر حصہ انہیں اقطابی رجحانات کے طور پر پیش کرتا ہے لیکن کبھی کبھی یہ دو

متضاد ملکات کے طور پر بھی سامنے آتے ہیں۔ یہی حال مشرق اور مغرب کا بھی ہے۔ مثلاً میلان

اور جیکل نظم میں رومی اور جیکل ایک طرف تو مشرق اور مغرب کے رموز کی صورت اختیار کر لیتے

ہیں تو دوسری طرف عقل و عشق کے نمائندے نظر آتے ہیں۔ رومی جو مسافرِ عالمِ افلاک کے لیے

راہنما اور پیر ہیں، پیرِ نردانی کا لقب حاصل کرتے ہیں اور پیام دیتے ہیں :

سے یہ دوسری بات ہے کہ اقبال نے بدلی دنیا کو اندرِ خیالِ ناقہ گم دیکھا۔ شاید رومی اور بوعلی کے مقابلے  
کا یہ تیسرا شعبہ۔ اقبال کو تصورات کو بستے کا سس حد تک شوق ہے کہ جہاں تضاد نہیں بھی ہے وہاں  
بھی وہ تضاد پیدا کر دیتا ہے۔



بہ خرد و راہ عشق می پوی ؟

بہ چراغ آفتاب می جوی ؟

اول تو یہ کہ رومی اور بیگل میں موازنے کی کوئی بنیاد نہیں۔ اگر اس سے مقصد صرف یہ ہے کہ مشرق کے عارف کی برتری ثابت کی جائے تو یہ بھی حاصل نہ ہوا کیوں کہ رومی اور بیگل کے اظہاری وسیلے مشترک نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ بیگل نے کہیں یہ نہیں کہا کہ 'خرد' کی مدد سے عشق کی راہ طے کی جائے۔ بیگل کا عقل کا تصور اس 'خرد' سے کہیں زیادہ جامع، گہرا اور فعال ہے۔

'پیام مشرق کی نظم' میں 'مینخانہ فرنگ' میں فرنگ کی علامت مشرقی روایت کے قریب تر پہنچ جاتی ہے جہاں شاعر کو ان دنوں کی یاد آتی ہے جب وہ 'مینخانہ فرنگ' میں اپنی نشوونما کو بھانسنے کا آرزو مند تھا لیکن :

جلوہ او بے کلیم و شعلہ او بے خلیل      عقل نا پروا متاع عشق را غارتگر است

در سوانش گرمی یک آہ بے تاب نہ نیست      رند ایں مینخانہ را یک لغزش متانہ نیست

شعر خوبصورت ہیں اور ان میں غزل کی سی کیفیت ہے لیکن شکل یہ ہے کہ معرفت سے عاری ہیں۔ اقبال کا فرنگ اور مغرب 'تدریم ہٹری فلسفے کے' یا 'خوفات نہیں ہیں جن کے بارے میں یا جن کے اطراف طاساتی فضا فراہم کی جاسکے۔ یورپ کی تاجرانہ تہذیب کے خلاف' تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ 'متاع عشق را غارتگر است' لیکن تاجرانہ تہذیب صرف فرنگ کی بدعت نہیں اور جب خود تین سو سال سے ہیں ہند کے مینخانے بند ہو رہے ہیں بھی جلوہ بے کلیم اور شعلہ بے خلیل ہی کا منظر ہے۔ مغرب کے خلاف اس قسم کا احتجاج صرف مشرقیوں کے یا 'خوفات کو طاقوت عطا کر سکتا ہے۔ مغرب کے خلاف سنجیدہ انتقاد کا فرض انجام نہیں دے سکتا۔ اقبال کے کلام کے ایک حصے نے یقیناً مشرق کے 'خوفات' بخش دیے اور مشرق اور مغرب کے تضاد میں ایک غیر متوازن مناسبت کی ہے۔ لیکن یہاں ایک بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے اس دور میں مشرق اور مغرب دونوں ہیں اپنی اپنی انفرادیت (IDENTITY) کے لئے لڑ رہے ہیں، احساس شدید ہو رہا تھا، مشرق کا معاملہ واضح تھا وہ مغرب سامراج اور مستعمران کا شکار تھا، در مغرب کی طاقت و تہذیب یہاں کے پورے نفاذ کو روک کر رہی تھی

لیکن مغرب بھی اپنے اندرونی تضادات کو حل کرنے میں اپنے آپ کو قاصر پارہا تھا۔ خود تنقیدی  
 سوچ جو سلسلہ نطشے اور کیریکچر ڈس سے شروع ہوا تھا اب اس نے شدت اختیار کر لی تھی۔  
 اسپنگلر نے زوال مغرب کی پریشان کن خبر سنائی تھی اور HERMAN HESS جیسے معتدل مزاج  
 مصنف نے دوستوفسکی کے ادب میں یورپ کے لیے ایک چلیخ عکس کیا تھا۔ اس کا  
 خیال تھا کہ یورپ ایشیائی حملے کی زد میں ہے۔ سوویت انقلاب نے یورپ کے سیاسی بحالی  
 نظام پر ایک تشبیہ کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ اقبال نے بیسویں صدی کے پہلے دہے میں  
 یورپ کے تہذیبی بحران کا خود بھی مشاہدہ کیا تھا۔ اقبال نے نطشے کی طرح 'مشرق کے نقاد  
 کا فرض انجام دیا۔ لیکن مشرق کے اپنے بارے میں MYTH سے اپنے آپ کو پوری طرح محفوظ  
 نہ رکھا۔ مشرق کی روحانیت مشرق کا ایک MYTH تھا، مشرق کا یہ اصل SELF-IMAGE  
 تھا جو اس کے پسندار کی حفاظت کا ضامن بن رہا تھا۔ اقبال اپنے ہم عصر مشرقی اکابر فکر  
 سوامی و ویکانند اور مشرقی اور ہندو کی طرح SELF-IMAGE کا حامل ضرور رہے لیکن اس  
 فرق کے ساتھ کہ تنقید مشرق کے فرض سے غافل نہیں ہے۔ روحانی سفر کے اس مقام پر  
 اقبال کا وصف یہ ہے کہ پچھلے مقامات کی جانب مراجعت کا عمل رکنا نہیں۔ وہ قدیم صوفی  
 شعرا کی طرح ارض سے اپنا رشتہ توڑتا نہیں بلکہ ایک نئے انداز اور ایک نئی بصیرت کے  
 ساتھ واپس آتا اور اپنی بصیرت کی روشنی میں۔ اہل ارض کو اپنی زندگی کے بدلنے اور اس  
 بدلی ہوئی زندگی کے ساتھ، دوسرے کی طرف پرواز کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ یہیں اقبال کی اس  
 بحث کا مفہوم واضح ہوتا ہے جہاں اس نے نبوت کو صوفیانہ تجربے کی اگل منزل قرار دیتے  
 ہوئے نبوت کے اختتامی وظیفے پر روشنی ڈالی ہے۔ نبوت اس کے نزدیک اس لیے اعلیٰ تر  
 مقام ہے کہ نبی مراجعت کے عمل میں زمین سے وابستہ نہیں بن جاتا بلکہ اہل زمین کو آسمانی  
 سفر کے لیے تیار کرتا ہے نبی خود مرکز یا SELF-CONCENTRATED شخصیت کی اعلیٰ ترین  
 مثال ہے، سالک کا منتہی اور عرفان حق کی انتہائی منزل۔

شاعری کے اس دور میں، 'فرنگ' مغرب اور مشرق، اپنے پرانے منہا سیم برقرار رکھتے ہیں لیکن ان کا ملتن اور context بدل جاتا ہے۔ مغرب، استعمار کی علامت ضرور ہے اور مشرق استعمار کا شکار۔ لیکن ان میں ربط صرف آقا اور محکوم کا نہیں بلکہ دونوں حقیقت کی ادھوری تصویریں ہیں۔ جاوید نامہ میں زندہ رود، عالم فخر پر پہنچتا ہے اور جہاں دوست پیر روی سے سوال کرتے ہیں

عالم از رنگ است و بے رنگی ست حق      بحیثیت عالم بحیثیت آدم، بحیثیت حق؟  
روی کے جواب کا ایک اہم جزو یہ ہے۔

شرق حق را دیر و عالم را ندید      غرب در عالم خزید از حق رمید

یہاں شرق اور غرب حقیقتی بھی ہیں اور علامتی پسیر بھی۔ ایک روایتی صوفی یہ لپچھ سکتا ہے کہ جب حق کو دیکھ لیا، تو پھر عالم کو دیکھنے کی حاجت کیوں؟ ابن سینا کے رسائل میں 'عالم حق' یا 'مشرق کی سیر' عالم ارض سے مکمل نجات کا وسیلہ ہے اسی لیے ارض سے عارف کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے جیسے کہ وہ قید سے آزاد ہو گیا۔ اقبال کو اس امر پر اعتراض نہیں کہ 'دید حق' افضل اور اعلا تر مقام ہے۔ لیکن چونکہ یہاں محیار دید، نبی کی دید ہے اس لیے اقبال اس بات کا تمنائی ہے کہ دید حق، عالم ظلمات کے روحانی انقلابات کا محرک بنے۔ اس دید سے وہ فقر پیدا ہوتا ہے جو عالم افکار میں ایک زلزلہ پیدا کرتا ہے۔ فقر کا حامل صرف 'موج' نہیں ہے جس کا آزاد وجود نہ ہو بلکہ اس کا مقصود ہے، اسے کہ درقا قلبیے ہمہ شوا با ہمہ رو۔ یہاں اقبال نے بے ہمہ اور باہمہ کی روایتی اصطلاحوں کو نہ صرف ایک اجتماعی مفہوم دیا ہے بلکہ شرق اور غرب کے تعصب العینی تضاد کو حل کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ مغرب کی یہ کمزوری کہ در عالم خزید از حق رمید اس لیے ہے کہ اس نے بے ہمہ ہوتا نہیں سیکھا جو صرف 'دید حق' یا دید حق کی آرزو مندی کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے اور شرق کی یہ کمزوری کہ 'عالم را ندید' اس لیے کہ اس نے جہاں 'دید حق' کی آرزو کو اہمیت دی وہیں 'عالم را نجات' ممکنات کو عالم حق سے کلیتہً خارج کر دیا۔ یہاں اقبال کا مدعا یہاں ہے ہر چند کہ 'دید حق' اور اس کی آرزو، اعلا ترین قدر کی حامل ضرور ہے لیکن 'عالم' سے بے نیازی اس اعلا تر

قدر کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔

شرق اور غرب کا اقطابی مفہوم 'جاوید نامہ' کے اس مقام پر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے جہاں فلک غفار پر سعید حلیم پاشا شرق اور غرب کے مفہوم کو بیان کرتے ہیں۔ یہاں شرق در غرب ندیم علامتی مفہوم کو برقرار رکھتے ہیں لیکن جہاں 'شرق' رقبہ نور ضرور ہے، وہیں 'غرب' نور سے بالکلیہ محروم نہیں۔ 'غرب' نے 'خرد' اور 'زیر کی' کو حاصل کیا ہے لیکن ضرورت ہے کہ 'خرد' اور 'زیر کی' کے حاصل کو عشق کی آگ میں تپایا جائے تاکہ 'علم' میں دردمندی اور سوز کے عناصر شامل ہوں۔

غریبوں را زیر کی سازِ حیات	شرقیوں را عشق را ز کائنات
زیر کی از عشق گردِ حق شناس	کارِ عشق را از زیر کی محکم اساس
عشق چوں با زیر کی ہمہ شود	نقش بندہ عام در گنجہ شود
خیزد نقش عالم دیگر بندہ	عشق را با زیر کی آمیزد
شعرا فدا گویاں نم خورده است	چشم شاں صاحب نظر دل مرده است
ز شہا خورده اند از شمشیر خویش	بسل افتادند چوں بخیل خویش
سوز و مستی را بخورده تا کب شاں	عصر دیگر نیست در افلاک شاں
زندگی را سوز و ساز از نازِ تست	عالم نو آفریدن کاہِ تست

ہر چند کہ شاعر نے غریبوں کے کمال کا اعتراف کیا ہے لیکن بہر حال رہبری کا منصب شرق کو حاصل ہے اس رہبری کو ایک ارضی یا SECULAR مفہوم بھی دیا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اقبال کے عام نو کو 'آدم نو' کا مسکن ہونا چاہیے 'زاد نو' بھی اس کا ایک اہم پہلو ہے۔ یہ ضرور ہے کہ نئی دنیا کی تخلیق وہی افراد کر سکتے ہیں جنہوں نے اپنے نفس کو بدلنے میں کامیابی حاصل کی ہے اور وہی اپنے نفس کو بدل سکتے ہیں جنہوں نے دیدِ حق کی دولت کی آرزو کو اپنا مرکزِ زیست بنایا ہو۔ مشرق کے اس باطنی تاریخی فرق کا ادراک اپنی شدت کے ساتھ 'پس چہ باید کردے' اس بند میں نظر آتا ہے جس کا پہلا شعر ہے

سوز و ساز و درد و داغ از آسیاست ہم شراب و ہم ایاغ از آسیاست

اقبال اپنی خود آگاہی کی اس منزل پر ایک ایسی معرضی علامت کی تلاش میں مصروف ہے جس میں 'عالم نو' اس کی اندرونی موضوعی آرزوؤں کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا 'مشرق اور آسیا' کی علامتیں اس کی آرزوؤں کا پوری طرح احاطہ کر لیتی ہیں۔ اس کی آرزوؤں کی تکمیل صرف ایک مستقبل یوٹوپیا ہی میں حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن یوٹوپیا کی تخلیق ان ارضی انسانوں ہی کی عزت سے ممکن ہے جو حال سے بیزار ہوں اور موجود سے غیر مطمئن۔ ایسا انسانی گروہ کم از کم عصر حاضر میں، عمل پسند شخصیتیں OPPRESSED ہی پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ یہ مشرق اور مغرب دونوں پر مشتمل ہو گا اور ان سے بالترتیبی اقبال کو اس کا اندازہ تھا تب ہی اس نے کہا:

مشرق سے جو بیزار از مغرب سے حذر کر  
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کی سحر کر

یہاں مشرق اور مغرب نئی دنیا کی علامتیں بن رہی ہیں لیکن جہاں مشرق، روایت کی طاقت پر ایک بھرپور علامت بنتا ہے، مغرب ایک مکمل علامت بننے سے رک جاتا ہے۔ اقبال کے وجدانی سفر کی نوعیت، قدیم باطنی عارفانہ سفر سے مختلف ہے۔ اقبال خارج سے باطن اور باطن سے خارج کی طرف لوٹنا چاہتا ہے۔ خارج سے باطن کے سفر کی منزلیں، اس کے لیے قریب قریب واضح ہیں لیکن جب وہ باطن سے خارج کی طرف لوٹنے کی کوشش کرتا ہے، پھر منزل واضح نہیں رہتی اور مشرق جس کی وہ تعمیر نو کے لیے مضطرب ہے ایک روحانی پسگردگی اختیار کر لیتا ہے۔ حقیقت سے اس کا ربط واضح نہیں رہتا۔ باطنی علامت، خارج کے تقاضوں کی تکمیل میں کامیاب نہیں ہوتی اور اسی لیے اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں عدم مت لٹ نہ نہیں رہی ہے۔ تبدیلی کا شاعر، ماضی کے ایک یوٹوپیا کی طرف روت ہوا نظر آتا ہے، ایک ایسے یوٹوپیا کی طرف جس میں اس کی کامل روحانی سکین کے سامان موجود نہیں ہیں۔ اقبال کی شاعرانہ شخصیت کا اضطراب ختم نہیں ہوتا اور اسی لیے اس کا فن آخری لمحات میں بھی زندہ رہتا ہے۔

## تشخص اور تنوع

تشخص (IDENTITY) کی اصطلاح ہماری عام زبان کا ایک حصہ بن گئی ہے جس کو ہم ایک امر واقعہ کے طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ تشخص کا بحران (IDENTITY CRISIS) ہمارے نزدیک عصر حاضر کا ایک ایسا المیہ ہے جس کے نقوش کی ہم اپنے ادب اور فن اور تہذیب کے ہر شعبہ میں تلاش کرتے ہیں۔ ہماری یہ تلاش اور جستجو اس بنا پر کیسے بے معنی نہیں ہے کہ ہمارا پچھلی ایک صدی میں ہم نے ذات کا عرفان حاصل کیا وہیں ہم نے اس ذات کو سمجھا ہوا اور منتشر بھی پایا ہے۔ اس انتشار ذات کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اب ہم ذات کو اس کائنات یا عالم سے جس سے ہم وابستہ اور منسلک ہیں اور جس کے بغیر ذات ایک بے سہارا وجود بن جاتی ہے بے گانہ بھی محسوس کر لے سکتے ہیں۔ بے گانگی اور عرفان ذات ہمارے وجود کے ایسے اجزاء بن گئے ہیں جنہیں ہم ایک دوسرے سے جدا کرنے میں اپنے آپ کو ناہم محسوس کرتے ہیں۔ یہ واقعہ صرف دانش ور کے ایک مختصر گمروہ تک محدود نہیں رہا ہے بلکہ اب یہ ہر اس فرد کی تقدیر بن گیا ہے جس پر موجودہ تمدن نے کسی نہ کسی طرح راست یا بالواسطہ اپنا اثر ڈالا ہے۔ الفاظ یا اصطلاحیں بے سبب عام زبان کے جزو نہیں بن جاتیں، زندگی کے تجربات، انہیں زبان میں داخل کرتے ہیں اور زندگی کے بہاؤ سے ان میں معانی کا ایک نیا رنگ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

اس بنا پر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم ایسے الفاظ کے بارے میں سنجیدگی سے غور کریں اور ان میں جو جہان معانی پنہاں ہے ان کی تلاش کریں۔ اس مختصر مضمون کا صرف یہی مقصود ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہمارا نقطہ آغاز (POINT OF DEPARTURE) کیا ہوا؟ یہ سوال اس



لیے اہم ہے کہ تشخص جہاں انفرادی شخصیت کا مسئلہ ہے وہیں یہ انسانی اجتماع جا  
 (COLLECTIVITY) سے بھی وابستہ ہے۔ ان دو مختلف سطحوں پر جہاں چند معانی مشترک  
 ہیں وہیں یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ جہاں گفتگو کی سطح بدلی وہیں نئے معانی اور مفہوم بھی ابھر آتے  
 یا ان کے معیار بدل گئے۔ اگر ہم سہولت کی خاطر صرف ایک سطح پر غور کرنے لگیں تو اندیشہ ہوتا ہے  
 کہ ہم تحلیلیت یا (REDUCTIONISM) کا شکار ہو جائیں۔ اس بحث میں ابھی بغیر ابتدا ہی میں  
 اس امر کی وضاحت کافی ہوگی کہ ہم فرد اور اجتماع کی علیحدہ وعدتوں کو تسلیم کرتے ہوئے ان  
 میں ایک بدلیاتی ربط کو فرض کر سکتے ہیں اور جماعت کو افراد کا ایک خیالی ظہور یا جدلیاتی  
 EMERGENT قرار دے سکتے ہیں۔۔۔ اسی لیے یہ بے جا نہ ہوگا کہ ہم فرد کو اپنی بحث کا نقطہ آغاز  
 بنائیں اور فرد سے اجتماع کی جانب اپنا سفر جاری رکھیں۔ فرد کی زندگی میں تشخص کا مسئلہ وہاں پیدا ہوتا  
 ہے جہاں وہ اچانک سوچتا ہے میں کون ہوں اور غیر سے میرا ربط کیا ہے، اگر "غیر" نہ ہوتا تو شاید یہ  
 مسئلہ ہی پیدا نہ ہو اور زبان میں صیغہ واحد مستکمل بے معنی بن جائے۔ لیکن صیغہ واحد مستکمل کا بھی ایک  
 مقام ہے اور صیغہ واحد مخاطب اور غائب کا بھی۔ ان میں کامل عینیت نہ صرف زبان کو محسوس کر سکی  
 بلکہ خود عالم یا WORLD کی نوعیت بھی بدل جائے گی۔ اسی لیے یہ مفروضہ بے معنی نہیں کہ ان صیغوں میں  
 سال عینیت کم از کم زیرت کی سطح پر موجودہ عالمی نظام WORLD ORDER کے مختل ہے، "فرد" اور  
 "غیر" دونوں تشخص کے حامل ہیں اور ان دونوں میں ایک ربط بھی ہے۔ بحث کو مختصر کرتے ہوئے صرف  
 یہ وضاحت کافی ہے کہ تشخص اور غیریت (IDENTITY AND OTHERNESS) کی بنیادوں کی تلاش  
 میں ہم ان دونوں کے علیحدہ حانظوں اور اس کے جداگانہ جسام میں کر سکتے ہیں۔ وہ جس نے اپنا حافظہ کھو  
 دیا وہ تشخص سے عاری ہو گیا اس طرح وہ جس نے اپنا جسم محسوس کر دیا وہ بھی تشخص سے بے نیاز ہو گیا۔  
 میری اپنی انفرادی زندگی بڑی حد تک ان دو جدا نہ ہونے والے اجزاء سے عبارت ہے۔ لیکن یہاں ایک  
 معنائی واقعہ یہ بھی ہے کہ حافظہ اور جسم دونوں کے لیے ثبات اور تغیر ضروری اور لازمی شرائط یا CON-  
 DITIONS ہیں۔ تسلسل کا لفظ ثبات اور تغیر کے جدلیاتی ربط کا منظر ہے۔ دوسرے لفظوں میں SPATIO-TEMPORAL  
 CONTINUITY یا زمانی و مکانی تسلسل ہی تشخص عطا کرتا ہے اور دو جداگانہ زمانی و مکانی تسلسل تشخص  
 اور غیریت کی علامتوں کا اظہار کرتے ہیں اسی لیے یہ دو افراد اپنی الگ الگ سوانح حیات رکھتے ہیں لیکن یہاں

ایک اہم سول یہ پیدا ہوتا ہے کہ شخص اس ثبات کی علامت ہے جو تفسیر کے دوران یا زندگی کے بہاؤ میں موجود رہتا ہے۔ اس وحدت کا جو سلسلہ حادثات کو ایک بامعنی ربط کی صورت عطا کرتا ہے۔ اگر ہم پہلے مفروضے کو تسلیم کر لیں تو اس صورت میں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اس ثبات کا کوئی وجودی نظریہ نہیں ہوتا۔ نہ ہی نگاہ ہم مزید مفروضوں جیسے روح یا آتما کی کھوج میں لگ جاتے ہیں اور عالم سے ہمارا ربط ٹوٹ جاتا ہے۔ عالم نظری بن جاتا ہے اور انفرادی زندگی میں سوانح یا جہانی زندگی میں تاریخ اپنا مفہوم برقرار نہیں رکھتے۔ یہاں شخص عینیت کا مفہوم اختیار کر لیتا ہے۔ اور انسانی زندگی ایک پہلے سے ممکن طور پر رکھی ہوئی کتاب کی ورق گردانی بن جاتی ہے۔ وہ ایک خاص مکان میں اپنا ایک مختصر عرصے کے لیے اظہار کرتی ہے اور پھر ثبات کی نذر ہو جاتی ہے۔ زندگی کے بہاؤ کو معنویت اسی وقت عطا ہوتی ہے جہاں ہم تسلسل کی تلاش ثبات میں نہیں بلکہ بڑھتی ہوئی گراں تر ہوتی ہوئی اور اضافہ پاتی ہوئی وحدت کو شخص کی علامت قرار دیں۔ اس مفہوم میں شخص ایک ایسی وحدت کی شکل اختیار کرتا ہے جو زندگی کے تجربات کو چند اقدار کی روشنی میں مسلسل وحدت عطا کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقدار اور معانی کا ایک نظام شخص کا دوسرا نام بن جاتا ہے اور یہی نظام شخص کے دو درجوں پر احاطہ کر سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں شخص تنوع میں وحدت AMIDST DIVERSITY کی علامت بنتا ہے اور ثبات و تفسیر کے جملیاتی ربط کا مظہر بن جاتا ہے۔ اس وحدت کے پھیلاؤ کے لیے ایک زمانی و مکانی نظام لازمی شرط ہے۔ درجہ تک ہر وحدت کا زمانی و مکانی نظام SPATIO-TEMPORAL ORDER جداگانہ ہوتا ہے اسی لیے ہر وحدت اس کائنات میں اپنا ایک مقام رکھتی ہے اور کوئی وجود یا لوح جہاں پر حرفِ کلمہ نہیں بنتا۔ یہ زمانی و مکانی نظام اور عالم کی تاریخ میں وہ لمحہ جہاں یہ شخص اپنا اظہار کرتا ہے اس شخص کی تقدیر یا DESTINY کو متعین کرتا ہے۔ یہی تقدیر ایک شخصیت یا ذات یا PERSONALITY کا شخص بن جاتی ہے دوسرے لفظوں میں شخص اس تقدیر یا DESTINY کا نام ہے جو تاریخ عالم کے ایک لمحے میں ایک حافض اور جسم کی وحدت کو اپنی منزل تک پہنچانے میں اور اپنے آپ کو تغیرات کے نظام میں محفوظ رکھنے میں مدد دیتا ہے۔ یہ منزل ہے تاریخ کی اجتماع قدروں کی حفاظت کر کے ہمے کی قدروں تک پہنچنا اور حاصل کئے ہوئے جہانِ معانی کو محفوظ رکھنے ہوئے ایک نئے جہانِ معانی کی تخلیق کرنا۔ اس مقام پر یہ دعویٰ بے جا نہ ہوگا کہ ہر فرد امکانی طور پر شخص تو ضرور رکھتا ہے لیکن حتمی شخص اسی وقت ملے گا۔ پذیر ہونا اور عالم وجود میں

آہے جہاں حافظہ محض ایک یادوں کا انبار نہیں رہتا بلکہ اس زمانی مکانی نظام کو جس میں وہ اپنا وجود رکھتا ہے، توسیع دینے اور پھیلانے کی کوشش کرتا ہے وہ تعینات کر توڑتا ہوا نئے وجودات کو اپنے دامن میں سمیٹنے میں اور ان سے نئی وحدتوں کی تشکیل میں سرگرواں رہتا ہے۔ اگر شخص صرف محدود گرد و پیش کی دنیا میں سکر جاتے تو پھر وہ مقامی یا *PAROCHIAL* نوعیت اختیار کر لیتا ہے اور عالم یا آفاق سے پیارشتہ توڑ لیتا ہے۔ یہ شخص کا اظہار نہیں بلکہ شخص کا ٹھہراؤ ہے اس ٹھہرو کی دوسری صورت یہ ہے کہ شخص ماضی یا حال کے ایک لمحہ کے اندرون میں مستغرق ہو جائے اور زندگی کے بہاؤ سے بے نیاز ہو جائے دوسری صورت میں وہ ایک منجمد حافظہ کی نوعیت اختیار کر لیتا ہے جس کو نفسیاتی تجزیے کی زبان میں *INFANTILE REGRESSION* کا نام دیا جاسکتا ہے۔ بسا اوقات وہ واقعہ جس کو ہم شخص کے بحران یا *IDENTITY CRISIS* کا نام دیتے ہیں اسی رجعتِ طفلانہ کا اظہار ہوتا ہے شخصیت دلنے یا تاریخ کے بہاؤ میں اپنی تقدیر کو متعین کرنے میں ناکام ہو جاتی ہے۔ زمانی مکانی تسلسل ٹوٹ جاتا ہے مکان یا مقام *PLACE* بے گناہ نظر آ رہتا ہے جس کی بیشتر صورتوں میں وجہ یہ ہوتی ہے کہ زمانی مکانی تسلسل میں مکاں یکساں نہیں رہتا۔ انسانی مکاں کی غیر یکساں کیفیت *HETEROGENEITY* ہی اس کو طبعی مکاں سے ممتاز کرتی ہے جس کی ماہیت *HOMGENITY* ہے۔ مکان پر زماں یا *TIME* کے *AGGRESSIVE ENCOUNTER* کا نتیجہ تاریخ ہے۔ اسی لیے تاریخ صرف زماں سے نہیں بلکہ زماں مکان تسلسل سے تشکیل پاتی ہے۔ اس مقام پر ہم انفرادی شخص سے اجتماعی شخص کی جانب پنے سفر کا تذکرہ کر سکتے ہیں جس طرح انفرادی شخص کے لیے کسی روحی جوہر یا *SOUL SUBSTANCE* کے مفروضے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اجتماعی شخص کے لیے کوئی اجتماعی ذہن یا *GROUP MIND* یا کوئی پراسرار اجتماعی جوہر در نہیں ہے۔ اجتماعی شخص *GROUP IDENTITY* اجتماعی تاریخی تہذیبی حافظہ، در کسی اجتماع کے *SPATIO-TEMPORAL* زمانی مکانی نظام سے تشکیل پاتا ہے۔ اگر اجتماعی تہذیبی حافظہ انفرادی حافظہ کا *COUNTERPART* ہے تو مخصوص زمانی نظام انفرادی جسم کا۔ جس طرح انفرادی حافظہ کے لیے ایک جسم اور مکان یا *PLACE* در ہے اسی طرح اجتماعی تہذیبی حافظہ کے لیے ایک زمانی مکانی نظام ہی ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ کوئی انسانی *AGGREGATE* یا مجموعہ اس وقت تک اجتماع یا *GROUP* کی صورت اختیار نہیں کرتا جب تک کہ ایک تہذیبی حافظہ اس کے پس منظر

میں موجود ہو۔ اسی مشترک تہذیبی حافظہ سے اجتماعی تشخص ایک زمانی مکانی نظام میں ایک مخصوص اور قابل شناخت پسیر اختیار کرتا ہے اور گماں گذرا ہے کہ شاید انفرادی ذہن کی طرح کوئی اجتماعی یا گروہی ذہن بھی موجود ہو لیکن مشترک تہذیبی حافظہ انفرادی کے ایک خاص زمانی مکانی نظام میں تسلسل کا نتیجہ ہے کوئی پراسرار وجود نہیں۔ انفرادی حافظہ کی طرح مشترک تہذیبی حافظہ بھی گہری ہوتی ہوئی، اگر اس ترہوتی ہوئی اور وسیع تر ہوتی ہوئی وحدتوں کو اپنے اندر سمیٹتا اور اس عمل میں زمانی مکانی نظام کو بھی وسیع تر کرتا ہے۔ یونانی تہذیب کے آغاز سے بیسویں صدی کے آخری دور تک مغربی تشخص *WESTERN IDENTITY* اس عمل کی ایک نمایاں مثال ہے۔ قومی اور گروہ واری رقابتوں، باہمی جنگ و جدل، کشت و خون اور تیز رفتار سماجی معاشی تبدیلیوں کے باوجود اور انسانی تنوع کے باوجود مغرب اپنی ایک *IDENTITY* یا تشخص رکھتا ہے۔ یہاں اس تشخص کے عوامل ترکیبی سے بحث نہیں صرف اس امر کی جانب اشارہ مقصود ہے کہ مخصوص تہذیبی حافظہ اور مخصوص زمانی مکانی نظام اور ان دونوں کا تعامل ایک ایسے تشخص کو جنم دیتا اور برقرار رکھتا ہے جس کی شناخت یا *IDENTIFICATION* میں ناقابل حل مشکل پیش نہیں آتی۔ یہ تشخص تنوع میں وحدت یا متنوع تشخص کی ایک مثال قرار دیا جاتا ہے۔ اسی سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اگر اجتماعی تہذیبی حافظہ طاقت ور ہو اور اس کو شکست دینے والی قوتیں کمزور ہوں تو تشخص خود بشیر شخصیات یا *PLURAL IDENTITIES* کو اپنے اندر محفوظ رکھ سکتا ہے، ورنہ ان میں ایک جدلیاتی ربط برقرار نہ رہ سکتا ہے۔ یہ جدلیاتی اتحاد در تضاد *UNITY OF OPPOSITES* کی ایک تاریخی علامت بن جاتا ہے۔ یہاں اس امر سے انکار نہیں کہ ارضی قومیت *TERRITORIAL NATIONALISM* نے اس تشخص کو بار بار دھکا پہنچایا ہے لیکن ایک مشترک تہذیبی ورثے کے شعور نے اس تشخص کو مکمل طور پر منتشر ہونے سے بچا لیا۔ صنعتی انقلاب اور ایک مشترک ٹکنولوجیکل نظام خود اس مشترک تہذیبی ورثے کے اجزاء بن چکے ہیں۔ لیکن یہاں ایک اہم نکتہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مغرب صنعتی انقلاب سے نہ گذرا ہوتا اور مشترک ٹکنولوجیکل نظام نہ ابھرا ہوتا تو کیا اجتماعی تہذیبی حافظہ نہ مٹنے کی دست برد سے محفوظ رہ سکتا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ مغربی تشخص کے ہی دو اجزاء یعنی صنعتی انقلاب اور مشترک ٹکنولوجیکل نظام مکانی زمانی تسلسل یا *SPATIO-TEMPORAL ORDER* یا *CONTINUITY* کی علامتیں ہیں۔ اسی لیے مغرب میں رجعت طغیان کا بحس کو صاف نفی زبان میں اٹھایا پرستی کہا جاتا ہے امکان

کم نظر آتا ہے۔ بات کو واضح کرنے کے لیے صرف ایک اشارہ کافی ہے سرمایہ داری نظام کا بحران مندرجہ  
کو فیڈرل نظام کی جانب بہکائے گا نہیں۔ کیونکہ بالآخر سرمایہ داری نظام اور کمیونزم دونوں مغربی شخص  
کے تنوع کی مثالیں ہیں اور EURO COMMUNISM اس تنوع کی ایک تخلیقی علامت !

مشرقی شخص ایک دوسری صورت حال کی تصویر پیش کرتا ہے۔ ایک عرصہ دراز تک یہاں شخص  
اور ثبات مرادف قرار دیئے گئے۔ مشرق کے مختلف حصوں میں جو تہذیبی تصور نظر آتی ہے اور جس کو عام  
طور پر شخص کے بحران کا نام دیا جاتا ہے۔ وہ ایک اعتبار سے معانی کے اسی انتشار یا گنگناہٹ کا نتیجہ  
ہے۔ یہاں تہذیبی حافظہ تو رہا لیکن حافظہ صرف ماضی کے تجربات کی حفاظت کے مترادف قرار پایا، وہ  
بڑھتی ہوئی وحدتوں کا اظہار نہیں بنا۔ زمانی مکانی نظم تو تھا لیکن زمان پر مکاں کا تسلط تھا اور زمین  
کی حکمرانی۔ زمانی مکانی نظام نے ایک تسلسل میں اظہار نہیں پایا۔ ایک جامد نظام میں محصور رہا۔

اقبال نے اپنے ایک خطبہ میں ابدی تبدیلی کے اصول کے جدلیاتی ربط اور ان کے  
تصادم پر ان غظوں میں اظہار خیال کیا ہے :

”اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور  
تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی  
فہم دہی ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو  
اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر  
کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی کے ساتھ جاسکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن  
دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے حملہ امکانات کی لغی ہو جائے۔ اس  
لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت  
میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اصولِ اقل کی تائید تو  
سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔ اصولِ ثانی کی عالم اسلام کے  
پچھلے پانچ سو برسوں کے جمود سے، جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی  
میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے۔ اس کا جواب

ہے اجتہاد۔ (چھٹا خطبہ)

اقبال نے جن لفظوں میں اسلام اور مغرب کی جو تصویریں پیش کی ہیں وہ شاید آج کے اسلامی مشرق کی پوری طرح عکاسی نہیں کرتیں بلکہ مغرب کی تصویر کچھ حد تک مسخ شدہ (DISTORTED) نظر آتی ہے اس سے ہٹ کر "ابدی اصول" کی اصطلاح بھی ذرا سی ترمیم طلب ہے اس کے بجائے ہم ABIDING PRINCIPLES کی ترکیب استعمال کریں تو اسلامی مشرق اور مغرب میں ایک حد تک یکسانی نظر آتی ہے۔ دونوں ان اصولوں کے حامل ہیں لیکن ایک نے ان اصولوں اور تغیر کے جدیاتی ریز کو پایا ہے اور دوسرے نے اب تک اس میں کامیابی حاصل نہیں کی ہے اسی لیے مغرب میں یہی تشخص کا تو بحران نظر آتا ہے لیکن جہاں تک مغرب کے ترقی یافتہ سرچ کا سوال ہے وہاں ادارات (INSTITUTION) کے ذریعہ گروہی تشخص کے تضادم پر بڑی حد تک قابو پایا گیا ہے۔ اقبال کے بعد مشرق اور خصوصاً اسلامی مشرق مسلسل تغیر کا مقابلہ کر رہا ہے جس کا اقبال نے خطبات کے بعد کی شاعری میں اظہار کیا ہے مثلاً ساتی نامہ) لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ اسلامی مشرق نے آج تک بھی دیرپا اصولوں اور تغیر کے درمیان ربط کے عرفان میں کامیابی حاصل نہیں کی ہے۔ اس کی ایک مثال اسلامی اور غیر اسلامی مشرق کے تقابل میں بڑی حد تک واضح ہوتی ہے۔ اگر یہاں ہم بحث کو DISTORTION (الحراف) سے محفوظ رکھنے کے لیے صرف ان غیر اسلامی سماجوں پر نظر رکھیں جنہوں نے نیر کمیونسٹ (NON-COMMUNIST) راستہ کو اپنایا ہے تو شاید مسئلہ بڑی حد تک واضح ہو جائے۔ غیر اسلامی اور اسلامی سماج دونوں کسی نہ کسی طرح تشخص کے بحران کا شکار ہیں کیوں کہ ان دونوں سماجوں میں تہذیبی حافظے کے شعور اور زمانی مکانی تسلسل کے درمیان ربط ٹوٹتا ہوا نظر آتا ہے۔ بحث کو واضح کرنے کے لیے ایک طرف ہندوستانی کا تہذیبی نقشہ سامنے رکھ سکتے ہیں اور دوسری طرف اسلامی مشرق کا پہلی مثال ہیں ہم ایک اہم ABIDING PRINCIPLE وحدت یا UNITY کا ہے اور دوسری طرف دین کی جامعیت کا، پہلی مثال ہیں اہم مسئلہ وحدت در تنوع (UNITY IN DIVERSITY) کے اصول کی حفاظت ہے تو دوسری طرف معاملہ تنوع کے انکار کا۔ پہلی مثال میں مل یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمہ اداروں جیسے وفاقی تشکیل یا (FEDERAL STRUCTURE) کی اس طرح ترویج کی جائے کہ وہ ان تنوعات یا DIVERSITIES کو اپنے اندر سمو سکے اور ہر گز وہ اپنے تہذیبی حافظہ اور زمانی تسلسل کو ٹوٹا ہوا محسوس نہ کیے۔ یا وفاقیہ یا FEDERALISM کے تصور میں ایسی لچک پیدا کی جائے کہ وحدتوں کو ذیلی قومیتوں کی



قومیت عطا کر کے اور عظیم تر ارضی وحدت یا GREATER TERRITORIAL UNITY کو ایک ابدی اصول کا درجہ نہ دیا جائے۔ اس مثال میں مسئلہ یا PROBLEM ارضی قومیت کو جسے اقبال نے EARTH-ROOTEDNESS کا نام دیا ہے اور تہذیبی وحدتوں کے درمیان تصادم کا ہے اور ان کے حل کے لیے پچھلی تاریخ سے نہیں بلکہ عصر حاضر نے تجربات سے جن کا اظہار ادارات میں ہوتا ہے، مدد لی جاسکتی ہے لیکن اسلام میں صورت حال مختلف ہے یہاں تصویر کافی پیچیدہ اور فن کی زبان میں SURREALISTIC نظر آتی ہے۔ فرد اور گروہ دونوں ماضی کے جبر کا شکار ہیں۔ ایک طرف وہ جنہیں ابدی اصول کہا جاتا ہے فرد کی تخلیقی صلاحیتوں پر روک لگاتے ہیں تو دوسری طرف گروہوں کی نئی آرزوؤں اور تمناؤں کو ابدی اصولوں سے انحراف کا نام دیا جاتا ہے۔ اقبال کی بہیرت اسلام کے صرف غیر ارضی پہلو پر مرکوز رہی اور اس نے فرد اور گروہ کی زندگی کے دوسرے اصول PLACE کو کم تر اہمیت کا مستحق قرار دیا۔ ہر چند اقبال نے اپنے اسی خطبہ میں ارضی قومیت سے مصالحت کی کوشش کی ہے لیکن تبدیلی کے جس اصول کی طرف اشارہ کیا ہے یہی اجتہاد وہ بھی ایک اعتبار سے حال کا حل، ماضی میں تلاش کرنے کے مرادف ہے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی دنیا یا اس کے مختلف حصے خود ایک مستقل شخص یا IDENTITY کے حامل ہیں یا ایک MONOLITHIC IDENTITY کی تصویر فراہم کرتے ہیں جس امر کو ہم اسلامی شخص قرار دیتے ہیں وہ خود ایک CLUSTER OF IDENTITIES ہے ایسے شخصیات کا جن کے تہذیبی حلقے بھی جدا ہیں اور SPATIO TEMPORAL CONTINUITY بھی مختلف، اسی لیے اجتہاد کے ادارے یا تصور کو شکل ہی تغیر اور شخص کے تصادم کا حل قرار دیا جاسکتا ہے، سنی اسلام پر کسی نہ کسی طرح علماء کی گزرت برقرار رہے گی اور شیعہ اسلام، امامت فقیہ کے تصور میں اسیر رہے گا۔ یہاں اقبالی کی بحیرت کچھ دور تک ہی ہماری رہنمائی کر سکتی ہے لیکن خود ماضی کے پیدا کردہ تضادات میں گھر جاتی ہے۔ اقبال نے نئے دور کی آواز سنی تھی جس کی جھلک ہیں اسی کے خطبے میں نظر آتی ہے، لیکن اس نے حل ماضی کے ایک INSTITUTION میں تلاش کیا۔ اس مضمون کا ایک پیش مفروضہ PRESUPPOSITION یہ ہے کہ اسلامی سماج کے لیے ریاسی، سماوی اور تہذیبی مسائل کا کوئی ایسا حل تلاش کرنا آسان نہیں ہے جس کو ہم اسلامی حل کا نام دے سکیں۔ اسی لیے حب ذیل PROPOSITIONS

پر نظر رکھا ہوگی :

۱. اس وقت کوئی ایسا وجود نہیں ہے جس کو ہم قطعی معنوں میں اسلامی دنیا کا نام دے سکیں۔
۲. جس خطہ ارض کو ہم اصطلاحی آسانی کی خاطر اسلامی دنیا کا نام دیتے ہیں وہ خود کئی دنیاؤں کا مجموعہ ہے۔

۳. اسلام کے *ABIDING* اصول اس سے قانونی نظام میں نہیں ڈھونڈے جاسکتے بلکہ انہیں اس کے اخلاقی اور روحانی *VISION* میں ڈھونڈا جانا چاہیئے جن کا انہماک متنوع ادارت میں ہر ایک کے لیے ہے۔
۴. اسلام ایک توانا اخلاقی اور نظام تدبیر کر سکتا ہے لیکن کوئی نیا عالمی نظام یا *WORLD ORDER* قیام نہیں کر سکتا۔

ان مفروضوں کی روشنی میں اسلامی تشخص : *ISLAMIC IDENTITY* اپنا انہماک مقامی یا مکانی تنزیعات ہی میں کر سکتا ہے۔ ارضی قومیت جس کو اقبال نے *EARTH - ROOTEDNESS* کا نام دیا ہے اس وسیع تر اسلامی تشخص کے لیے ایک ضروری شرط ہے 'تمدن صرف زانی *CATEGORY* نہیں ہے زانی مکانی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ یک *STRUCTURE* ہے اور ہر *STRUCTURE* مکان یا *PLACE* کا متقاضی رہتا ہے۔ خود اقبال کو جس نے اپنی شاعری میں قومیت کے تصور کے خلاف اپنی شاعرانہ آواز بلند کی تھی 'خطبات میں اس اصول کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس لیے کہ وہ خطبات میں *RIGOROUS* فلسفیانہ فکر کر رہا تھا۔ اس لیے جب فلسفیانہ فکر کی شب محسوس کیا کہ اسلامی تشخص محض روحانی اصول کے طور پر کارفرما نہیں رہ سکتا۔ اس کی شناخت یا *IDENTIFICATION* کے لیے قومیتوں کا *STRUCTURE* ضروری ہے اور وہ اپنا انہماک مختلف صورتوں یا قالبوں کی میں کر سکتا ہے۔ تہذیبی لحاظ 'محض آفاقی یا *COSMOPOLITAN* نہیں ہو سکتا۔ یہ صرف زمانی تسلسل میں محفوظ نہیں رہ سکتا اس کے تاریخی بننے کے لیے مخصوص مکانی نظام بھی ایک لازمی شرط ہے 'تاریخ دراصل *SPACE - TIME STRUCTURE* ہے اور اسی لیے کوئی بھی مفکر جو *RIGOROUS THINKING* کرنے پر مائل ہو 'اسی *STRUCTURE* سے اپنے آپ کو بے نیاز نہیں کر سکتا اقبال کی سیاسی فکر کا وہ لمحہ بڑا اہم ہے جب اس نے اسلام کی روح کی بازیافت کے لیے ایک مخصوص خطہ ارض کی ضرورت کو محسوس کیا ایک اعتبار سے یہ لمحہ ان شاعرانہ لمحات کا انکار ہے جب اس نے مردِ مؤمن کے لیے دلی اصرہاں اور سمرقند کی شرط سے انکار کیا تھا۔ فکری اعتبار سے یہ سس بات کا

اعتراف تھا کہ جہاں نفسی کیفیت زمانی دیراں یا DURATION میں کشف حاصل کرتی ہے وہیں تمدنی یا تاریخی فرد ایک STRUCTURE کا طالب ہوتا ہے جس کے لیے PLACE درکار ہے اس کے لیے شخصیت کے قومی اور علاقائی پہلوؤں میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ہے۔

اقبال کا دوسرا اہم فکری تقاضا جس کو اس نے فرد کی روحانی یا نفسی آزادی SPIRITUAL EMANCIPATION کا نام دیا ہے، ایک اور سمت کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اپنی روحانی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کے لیے ایک SUPER-IMPOSED جماعت یا اجتماع سے جس کا کوئی رضی مرکز نہیں ہے زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرے مختصر لفظوں میں 'روحانی آزادی فرد اور ایک بین الاقوامی امت کے تضاد کا شکار بن جاتی ہے۔ جو دی کے سرار بے خودی کے رموز کا شکار ہو جاتے ہیں۔ شاید یہی وجہ تھی کہ خطبات میں اقبال نے بالآخر امت کو ایک LEAGUE OF NATIONS کا رکن بنانا چاہا، لیکن اگر اس تاریخی واقعہ کو اپنی نظر کے سامنے رکھیں کہ اسلامی شخص، ۱۷۵۷ء کے بعد مسیح کے پہاؤں میں متضاد اور متضادہ تشخصات کی ایک مثال ہے تو اس صورت میں جمیعہ اقوام کا یہ تصور نفسی روحانی تقاضے کی تکمیل یا تسفی نہیں کر سکتا۔ اقبال نے اس بات کا اعتراف تو نہیں کیا لیکن یوں محسوس ہوتا کہ اس نے غیر شعوری طور پر اسلامی دنیا کے لیے ایک غیر قومی کلیا کی ضرورت کو فرض کر لیا تھا۔ لیکن اسلام کی صورت میں ایسی جمیعہ اقوام وہی فریض انجام دے گی جو کوئی دوسری علاقائی جمیعت کر سکتی ہے۔ اس لیے اس کے وسیلے سے ایک آفاقی یا کلی اسلامی شخص کی غمناخت حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب اقبال نے اپنے اسی خیال میں جس کی طرف پچھلے صفحوں میں اشارہ کیا گیا ہے ریاست اور دین کی جدائی کے اصول سے معالحت کرنی تو اس کا نامی نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ اسلامی شخص کے لیے ایک روحانی اخلاقی اصول کو کافی تصور کر لیا اور ISLAMIC POLITY کے غیر تاریخی تصور سے دست کش ہو جاتا۔ اس صورت میں پہلے چار خطبات میں انسانی فرد کے روحانی ارتقاء کی جو سمت منتخب کی تھی اور جس کے لیے راہ دیا کی تھی اس کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ آسان فکروں میں اسلامی فرد کسی بھی ارضی شخص کا پابند ہوتے ہوئے میدان اوج کشف کی سمت میں کام لے سکتا ہے۔ اور یہی اسلامی مفویا کا رامتہ تھا۔ اس صورت میں اقبال کا انسانی فرد ایک نیا روحانی تشخص کرتا جو صحیح معنوں میں EARTH ROOTEDNESS سے آزاد ہوتا اور ایک مضمر آفاقیہ لا محال ہوتا۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ خود اقبال کی IDENTITY کی IDENTITIES کا مجموعہ تھی اور ان میں سے ہر ایک اپنے حصہ طلب کر رہی تھی۔

# سمرقند سے اقبال تک واپسی سفر

زانشوری کی روایت

انیسویں صدی کے دوسرے نصف حصہ میں اسلامی ممالک میں ابھرنے والی جدیدیت کی تحریک کا بنیادی اندر اہم وصف اس کی جامعیت تھا۔ جو انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تقریباً تمام شعبہ پر محیط تھی۔ اس تحریک نے تقسیم سیاست، قانون، عقل اور فکری آزادی، انسان کی باطنی اور روحانی زندگی، انسان اور خدا کے رابطہ اور انسان اور انسان کے رابطہ، ان تمام عناصر کو اپنے اندر سمیٹ لیا۔ اس وجہ سے اس دور کے فکری اور عملی مباحث، تیسری اور چوتھی صدی کی اسلامی دنیا کے مباحث کی یاد دلاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس تحریک کے علم برداروں میں ہیں افکارانی ابن سینا، ابن مسکویہ، نظام جاحظ، ابن رشد کی سی بلند شخصیتیں نظر نہیں آتیں۔ جن کے افکار اور جن کے طرز فکر میں مجموعی نسانی تہذیب کو متاثر کرنے کی طاقت اور صلاحیت تھی۔ لیکن اس امر میں بھی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اس دور کے اسلامی اہل فکر نے ”مستدامتِ اسلام“ کو ذہنی اور تہذیبی حیثیت سے ایک خود مختار رائے (Autonomous) درجہ عطا کیا، جہاں انہوں نے اسلام کی عالم گیر حیثیت کو برقرار رکھا، وہیں انہوں نے اپنی فکر کو ان خاص تقاضوں سے مربوط بھی کیا جن سے اس دور میں اسلامی ممالک بچارہ تھا، آفاقیت اور عالم گیری محض ایک نعرہ یا جھڑتہ دہن جاتے ہیں۔ اگر یہ مخصوص زمانی، مکانی اور تاریخی تقاضوں سے بے نیاز ہو جائیں۔ ایسی ابدیت جس کا زمانہ کے پھاؤ سے ربط نہ ہو، عدم محض کے قریب تر پہنچ جاتی ہے۔ نہ اس سے ربط

ہی ابدیت کو معنی اور مفہوم عطا کرتا ہے۔ ابدیت 'زمانہ' اور تاریخ ہی ہیں اپنا اظہار کرتی ہے۔ اور اسی اظہار میں 'زمانہ' وجود کی ایک شان اور اس کا ایک منظر بن جاتا ہے۔ ابدیت کا ادراک 'اہلین لمحوں میں ہوتا ہے' جب یہ زمانے کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے 'اید اور زمانی نظام' ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رہتے 'یہ ہمیشہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں' لیکن ہمارا ادراک اس اتصال اور تقاطع کو پہچانتا نہیں اور اسی لیے ہمارا شعور یا تو ابد کی ایک سیر میں محدود ہو جاتا اور زمانے سے بے نیاز ہو جاتا ہے یا پھر گردشِ ایام میں اسیر ہو جاتا ہے اور اصلی ترین اقتدار اور مقاصد سے کنارہ کش ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں احوال بہر حال محرومی پر ختم ہوتے ہیں۔ ہر چند کہ محرومی کے انداز مختلف ہوتے ہیں۔

ابد اور زمانے کے گہرے ربط کا شعور ہی 'زمانے کے ادوار' ماضی 'حال اور مستقبل کو' مصنویت عطا کرتا ہے۔ اگر یہ شعور ایک طرف 'ان ادوار کو' باہم دگر متحد اور مربوط کرتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسے مادے سے زمانے کے بہاؤ کو مربوط کرتا ہے جن سے زمانہ باہر نہیں ہوتا بلکہ جو زمانے کی رفتار کا ایک اعتبار سے منبع اور سرچشمہ ہوتا ہے۔ جس لمحہ زمانے کا ادراک 'ابد کے شعور سے اپنا رشتہ جوڑ لیتا ہے' انسان اپنے وجود کو کائناتی جبر میں گرفتار محسوس کرتا ہے اور اس طرح 'جب ابد کا عرفان زمانے کے ادراک پر محیط نہیں ہوتا' آزادی کا ادراک لمحاتی ہو جاتا ہے اور تاریخ کے STRUCTURE سے نہ صرف بے تعلق ہو جاتا ہے بلکہ تاریخ پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت بھی کھو دیتا ہے۔ یہاں اس امر کا ذکر ضروری ہے۔ زمانے کے ادراک اور ابد کے شعور کا کابلِ ربط (یا مشہور شاعر ٹی ایس ایلیٹ کے الفاظ میں ان دونوں کے تقاطع کے عرفان کا منصب) صرف انبیاء ہی کی شخصیت میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے انبیاء کی زندگی ابد کی سیر اور زمانے پر فتح کی عبارت بن جاتی ہے۔ انبیاء کے اس اسوہ پر عمل کرنے کا اعلیٰ مفہوم یہی ہوگا کہ انسان 'اس صلاحیت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے'۔

اس تمہید کا مقصد اس سوال پر غور کرنا ہے کہ وہ کونسی چیز ہے جو کسی تحریک کو باطنی طور پر "اسلامی" کا وصف عطا کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس تحریک کا "اسلامی" ہونا ایک نصب العین ہے جو پوری طرح امر واقعہ نہیں بننا۔ یہیں منحنی زندگی، اجتماعی نصب العین سے الگ ہو جاتی ہے اور تحریک کا معیار وہ مقاصد بن جاتے ہیں جن کی تکمیل اور جن کا حصول تحریک کا مدعا ہوتے ہیں۔

انیسویں صدی کی جدیدیت کی تحریک مجموعی طور پر ان مقاصد کے حصول پر مشتمل تھی جو اسلامی ہند کے معاشرے کو ایک نئی فکری سمت اور روایت عطا کر سکتے ہیں۔ اسی لیے اس تحریک نے روایت زدہ اور ماضی اسیر ماحول میں ایک تلاطم پیدا کر دیا اور اس کے مخالف اور حامی ایک دوسرے کے مقابل صف آراء ہو گئے۔ ہر چند کہ اس تحریک نے زندگی کے تمام شعبوں کو متحرک کیا لیکن اس کی باطنی خصوصیت اس کا وہ جوش حیات اور دھور شرع تھا جس نے فکری اور روحانی زندگی کے مسائل کو اپنے ہم عصروں کے سامنے ایک پر جوش طریقہ پر پیش کیا۔ فکری مسائل ایک عرصہ سے خوابیدگی کا شکار تھے۔ روایت کی طاقت نے نمود اور ارتقاء کے میلانات کو تقریباً بے اثر کر دیا تھا۔ فکری اور روحانی اتار کو اولیت دینے کا رجحان، اس نئی عصری روایت کا آفریدہ تھا کہ انسانی ذہن ہی ترقی اور تبدیلی کا مرکز ہے۔ یہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کا غالب رجحان رہا۔ ارتقاء کے ہمہ گیر نظریوں نے انسانی ذہن کو ایک نئی طاقت عطا کر دی تھی۔ اس عصری رجحان کے مطلب بنی 'تصورات کی کشمکش ہی میں نئی دنیا اور نئے انسان کی تخلیق' کی طاقت پنیاں تھی۔

انیسویں صدی کے آخر دور میں 'کارل مارکس' نے ایک نئی قدر کی درباخت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیسویں صدی میں سماجی، معاشی انقلاب کو ذہنی اور فکری انقلاب کی اصلی علت قرار دیا گیا۔ لیکن جس دور کا یہاں ذکر سے پہلے مارکس کے اس نقطہ نظر سے آشنا نہ تھا، یورپ کے صنعتی اور سیاسی انقلابات ہی اس کا مطلع نظر تھے۔ جہاں مقررہ کے طور پر اس مقام پر اس جانب اشارہ بے محل نہیں کہ



فکری تاریخ کی PERIODICITY میں، ذہنی انقلاب اور تبدیلی کا تصور ہر حال معاشی اور سماجی انقلاب پر تقدم رکھتا ہے۔ اسی لیے فکری اور ذہنی انقلاب کی تحریک تہذیب کی تاریخ میں، انسانی شعور کو آنے والے دور کے عظیم تر اور عمیق تر انقلابات کے لیے تیار کرتی ہے۔ انسانی شعور وہ نقطہ مندر ہے جو ایک طرف تو پیچھے کی طرف یا ماضی کا عرفان حاصل کرتا ہے تو آگے کی طرف مستقبل کے امکانات کا فکری اور روحانی سطح پر احاطہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کی اسی مجموعی حرکت کا نام تاریخی شعور ہے۔

یہ تاریخی شعور، جدیدیت کی اس اہم تحریک کا اہم عنصر تھا۔ اگر اس تاریخی شعور کا سہل سلسل اور متواتر رہتا تو اسلامی ہند کی تاریخ آج شاید مختلف ہوتی۔ لیکن یہ تاریخی المیہ ہے کہ اس شعور نے بالآخر روایت کے آگے ہتھیار ڈال دیے اور تجربے اور روایت کی کشمکش میں روایت نے تجربے کو مات دی۔

یہ طے کرنا مشکل ہے کہ آیا اس شکست میں تاریخی جبریت کا عنصر کار فرما تھا اور یہ بحث فکری سفر سے متعلق ہے۔ اسی لیے اس شکست کو ایک امر واقعہ کے طور پر قبول کیا جاسکتا ہے اور اسباب کے مسئلہ کو کسی دوسرے موضوع کے لیے اٹھا رکھا جاسکتا ہے۔

جدیدیت کی اس تحریک کا، جس کا آغاز میر سید احمد سے ہوا، ایک اہم بلکہ غالب پیش مفروضہ PRE SUPPOSITION یہ تھا کہ اسلام یعنی کتاب اور پیغمبر اسلام کی زندگی صداقت یا TRUTH کا انزلی اور ابدی سرچشمہ ہیں اور انہیں SOURCES کی روشنی میں اور ان کی نئی تعبیر ہی سے ذہنی اور فکری تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے۔ سرسید اس عالمی رجحان سے پوری طرح متاثر اور متفق تھے کہ انسان تبدیل پذیر ہے اور انسانی موقف کو بدلا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ تبدیلی اس طرح ہونی چاہیے کہ تاریخی تشخص یا HISTORICAL IDENTITY برقرار رہے۔ ان کے وہ ہم عصر جو ان سے متفق نہ تھے شاید ان سے تعارض نہ کرتے اگر ان کی بات صرف اس حد تک مہدرات کی سطح پر رہتی۔ لیکن انہوں نے تاریخی تشخص کا ایک ایسا مفہوم پیش کیا جو

روایت سے نہ صرف یہ کہ مختلف تاریخی اور بھی رکھتا تھا۔ تاریخی تشخص کا ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حال اور ماضی کے فرق اور اختلاف کو نظر انداز کر دیا جائے اور یہ فرض کر لیا جائے کہ ماضی اور حال کا فرق، اب کے لحاظ کا ہے یعنی کیفیت اور کمیت میں، یہ ایک دوسرے سے منفرد نہیں ہیں۔ سرسید نے تشخص کی اس تعبیر کو رد کر دیا۔ اس کے برخلاف انہوں نے تاریخی IDENTITY کو مقاصد، اقدار اور نصب العین کی IDENTITY کے مراد قرار دیا۔ جن کے اظہارات مختلف تاریخی ادوار میں مختلف انداز سے ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ مقاصد اور اقدار، جن افکار اور جن ادارات کے توسط سے اپنے اظہارات کرتے ہیں وہ مقاصد کے مقابلے میں صرف ثانوی اہمیت رکھتے ہیں اور اسی لیے تاریخی IDENTITY ان ادارات اور افکار کے تحفظ پر منحصر نہیں رہتی۔ IDENTITY یا تشخص کا اصول ایک ایسی کائنات میں کارفرما ہے جس کا اصول تبدیلی اور تغیر ہے اور اسی لیے تاریخی عمل میں IDENTITY کا ادراک تغیر اور تبدیلی ہی کے وسیلے یا MEDIUM میں ممکن ہے یعنی یہ کہ IDENTITY کا تصور ایک جدلیاتی یا DIALECTICAL نوعیت رکھتا ہے یقیناً اس IDENTITY کا ایک موضوعی یا SUBJECTIVE پہلو بھی ہے۔ لیکن اس موضوعی پہلو کی تعین اور تقدیر تہذیبی عمل یا CULTURAL PROCESSE کے دوران ہی ہوتی ہے۔ اس طرح تہذیب بھی ”وجود“ کی ایک شان یا ایک MODE کے طور پر اپنے آپ کو پیش کرتی ہے اور یہی اس کا وجودیاتی رشتہ ONTOLOGICAL ASPECT ہے۔ سرسید احمد تہذیب کے اس پہلو کا شعور رکھتے تھے۔ اور یہی وجہ تھی کہ انہوں نے اسلامی ہند میں شاید پہلی بار تہذیبی کثرت یا CULTURAL PLURALISM کا اظہار کیا۔ مذاہب کے تقابلی مطالعہ کی جانب ان کا رجحان ان کے اسی کثرتی نقطہ نظر کا اظہار تھا۔ اسلام کا تاریخی مفہوم ایک باطل نیا رجحان نہیں تھا۔ اسلام کے دور عروج میں شہرستانی، ابن حزم اور البیرونی نے اس کی بنیاد رکھی تھی لیکن تہذیبی موضوعیت کا جو انیسویں صدی کی پیداوار ہے، پر تو ہمیں پہلی بار

سرسید کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ اسی تقابلی مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ سرسید نے اسلام اور عصری عالمی کلچر کے ربط کے اہم سوال کو جذبات سے عاری ایک سائنٹیفک انداز میں پیش کیا۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اسی اہم سوال نے ہی انہیں مذاہب کے تقابلی مطالعہ پر ابھارا۔ سبب سمجھ ہی ہو، انہوں نے دو امور کے درمیان ربط کو محسوس کیا۔ یہ مسئلہ آج بھی ہندوستانی اسلامی ذہن کے لیے الجھن کا باعث ہے کہ اسلام کئی عالمی کلچر سے نہ صرف یہ کہ بے نیاز نہیں رہ سکتا بلکہ ایک زندہ اور نمو پذیر مذہب کی حیثیت سے اس کے لیے اس عالمی کلچر سے تطابق کی کوشش بھی ضروری ہے، یہ صحیح ہے کہ انسان بہ یک وقت کئی دنیاؤں میں رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ ان مختلف دنیاؤں کے درمیان ایک ایسا اندرونی ربط بھی قائم کیا جائے کہ یہ مختلف دنیا میں اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے سے متسلک رہیں اور انسانی ذہن اپنی وحدت کو منقسم کئے بغیر ان مختلف دنیاؤں میں سفر کرنے کے قابل رہے۔ یقیناً سائنس، مذہب اور سیاست کے عوالم متصف ہیں اور ان کی نوعیتیں بھی جدا گانہ ہیں، لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ زندگی نہ منطبق سمجھ ایسی ہے کہ ایک انسان کو بہ یک وقت ان مختلف عوالم میں زندگی بسر کرنا ہوتی ہے۔ اگر ان دنیاؤں کے درمیان رابطہ ٹوٹ جائے تو پھر انسانی زندگی ایک شعورِ الم آمیز کاشکار ہو جاتی ہے اور انسان کی مذہبی فکری تاریخ بھی اس امر کی گواہ ہے کہ اکثر ان مختلف عوالم کے درمیان ربط قائم کرنے کی کوشش میں انسانی فکر ایک عظیم سانحہ سے دوچار ہو جاتی ہے۔ یہ سانحہ اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ربط کی تلاش میں کسی ایک عالم کو مختلف عوالم پر تسلط قائم کرنے کی اجازت دے دی جاتی ہے، علمائے دین، سائنس اور سیاست پر مذہب کو تسلط کر دیتے ہیں تو سائنس کے شیعہ الٰہی مذہب اور سیاست پر سائنسی طرز فکر کو جاری بنا دیتے ہیں، اور سیاست داں مذہب اور سائنس کو عارضی سیاسی ضرورتوں کا تابع کر دیتے ہیں ان تینوں صورتوں میں ایک استبدادی اور آمرانہ صورت حال پیدا ہو جاتی ہے۔

یہی رجحانات ہیں جو ازمۂ وسطیٰ میں مذہبی آمریت کا سبب بنے اور دورِ جدید میں سائنسی اور سیاسی آمریت کے لیے جواز فراہم کرتے ہیں۔ سرسید نے اسلامی فکری تاریخ میں شاید پہلی بار اس ذہنی تسلط کے خطرناک نتائج کا ادراک کیا اور یہی ادراک ان کی جدیدیت یا MODERNITY کی بنیاد بن جاتا ہے۔ انہیں قرآنِ وسطیٰ کے مکتبی دینیاتی ذہن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تھا۔ بلکہ انہوں نے اسی

SCHOLASTIC THEOLOGIAN روایت میں تربیت حاصل کی تھی۔ لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی معاشرہ میں انقلاب آیا، اس نے ان کے ذہن پر ایک مجموعی اور کلی تہذیبی اثر مرتب کیا۔ اس لحاظ سے سرسید ان پہلے ہندوستانیوں میں سے ایک ہیں جنہوں نے اس تبدیلی کے ہمہ گیر اور دور رس نتائج کا ادراک کیا اور ایک اثباتی رد عمل کے لیے اپنے ذہن کو تیار کیا۔ اقبال نے ٹھیک کہا ہے :

”غالیا سرسید احمد خاں دورِ جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں جنہوں نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی جھلک دیکھ لی تھی۔ لیکن ان کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لیے سعی کی۔“

اقبال کے اس بیان کے پہلے جزو کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ سرسید نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی صرف ایک جھلک ہی نہیں دیکھی تھی بلکہ انہوں نے اس مزاج کے بے پناہ امکانات کا پورا پورا اندازہ کر لیا تھا۔ یہی ہے اسلامی ہند کی فکر و مخالف سمتوں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک تو مزاحمت کا راستہ ہے جسے علمائے عصر نے اپنایا اور جس کی کمال یافتہ شکلیں دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلماء ہیں، دوسرا راستہ سرسید کا تھا جسے ہم تشکیلِ جدید اور تعمیر نو کے راستے کا نام دے سکتے ہیں۔ بعد کو شبلی نعمانی نے ایک درمیانی راستہ نکالنے کی کوشش کی جس کو ہم مصالحت کا راستہ کہہ سکتے ہیں۔ مصالحت کا یہی تصور تھا جو ندوۃ العلماء کی تشکیل میں شبلی کا راہ نما بنا۔ لیکن بالآخر اس درمیانی راستے کا وہی حشر ہوا جو عام طور پر درمیانی راستوں کا ہوتا ہے

اس کی ابتدا ماضی کی دریافت اور پھر ماضی کے بارے میں فخر سے ہوئی۔ جس نے بہت جلد اعتذار کا راستہ اختیار کر لیا۔ اور بالآخر ندوہ اور دیوبند کے راستے اور ان کی منزلیں ایک ہو گئیں دونوں مختلف انداز میں مزاحمت کے راستے پر چل پڑے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کی تصنیف ”ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین“ (قاہرہ ۱۹۵۸ء) اسی مزاحمت کی مکمل اور نسبتاً سنجیدہ تر تصویر پیش کرتی ہے۔ سرسید اور علماء دونوں کے پیش مفروضے یکساں تھے۔ یعنی یہ کہ انسانی ذہن ہی انسانی تبدیلی میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ ایک نے جدید یونیورسٹی کے تصور کو اپنا یا تو دوسرے نے قدیم درس گاہ کے نمونے میں مزاحمت تلاش کی۔ اسی لیے ایک کی منزل مستقبل کی سمت میں تھی تو دوسرے گروہ کی ماضی کی جانب۔

سرسید اپنی تصنیف ”تفسیر القرآن“ کے دیباچہ ”تخریج فی اصول التفسیر“ میں اپنے *Motif* یا مذہب کو صاف الفاظ میں بیان کرتے ہیں، وہ اپنے دُور کے چیلنج کا ذکر کرتے ہیں اور پھر اپنی اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ

”جس طرح اگلوں نے مذہب کی حمایت کی فلسفہ یونانی کا مقابلہ کیا اور یا تو مسائل مذہبی کو فلسفہ یونان کے مطابق کر دکھایا یا ان دلائل کو غلط کر دیا یا مستتبہ اسی طرح آج جدید حکمت اور فلسفہ سکبریا لے گا مقابلہ کرنا ہے۔ سرسید پرانی تطبیق کی ناکامی سے واقف ہیں کیونکہ فلسفہ اور طبیعیات یونانی بھی جس کی بنا پر اس زمانے کے علماء نے بہت سے مذہبی مسائل قائم کیے تھے، علوم جدیدہ سے غلط ثابت ہوا ہے اور علوم جدیدہ کے دلائل صرف قیاسی اور فرضی تھیں رہے بلکہ تجربہ اور عمل نے ان کو درجہ مشاہدہ تک پہنچا دیا ہے“

جدید مائنس اور حکمت کے اس امتیازی وصف کے بارے میں ان کے پختہ ادراک نے انہیں قرونِ وسطیٰ کے اسلام کے سب سے بڑے عقلیت پسند مفکر ابن رشد کے دو صدیوں کے راستے کو اپنانے سے بچا لیا۔ ابن رشد عقل کی روشنی سے عامۃ الناس

کو ہنس لیے محفوظ یا محروم رکھنا چاہتا تھا کہ وحی کی علامتی صداقت، اس کے نزدیک ان کے لیے کافی تھی۔ ابن رشد کے اس اشارانی یا *ARISTOCRATIC* نقطہ نگاہ کا محرک اس کا اپنا *SOCIAL APRIORI* تھا کہ خواص یا *ELITE* اور عوام میں فاصلہ ہمیشہ معین اور مستقل رہتا ہے۔ لیکن سرسید کو زمانے کی تبدیلی اور جمہوری رو کا ادراک تھا۔ سورۃ الاعراف کی تفسیر کے ضمن میں ایک مقام پر وہ اشارہ کرتے ہیں، علم و حکمت کی فراوانی اجد عام لوگوں تک ان کی رسائی نے ایک اہم تبدیلی پیدا کر دی ہے، اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ اب خواص اور عوام کے درمیان فاصلہ اب معین اور مستقل نہیں رہا اور اسی لیے اس تیسرے پڑے فعل یا *FLUCTUATING GAP* نے مذہبی موقف کو بھی تبدیل کر دیا ہے۔ اب شکار و شہادت تیزی کے ساتھ ایک ذہن سے دوسرے ذہن تک سفر کرتے ہیں۔ اور یہ ضروری نہیں رہا کہ یہ سفر دانستہ اور شعوری سطح پر ہو۔ یعنی سائنٹیفک مزاج، اب عالمی انسان کلچر کا ایک جز بن رہا ہے۔ اور اسی لیے علامات کی تعبیر مزید علامتوں کے ذریعہ نہیں ہوتی چاہیے بلکہ ان علامتوں کی تعبیر جن کے ذریعہ مذہبی ذہن حقائق کا ادراک کرتا ہے، معروضی اور معقول زبان میں پیش کی جانی چاہیے۔ اس حقیقت کا ادراک کہ مذہب یا وحی کی زبان علامتی یا *SYMBOLIC* ہے۔ پہلے ہی دور کے فلسفیوں، ابن سینا اور الفارابی نے کر لیا تھا۔ لیکن انہوں نے مذہب اور حکمت یا وحی اور عقل کے ربط کو اسی علامتی سطح پر باقی رکھنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ تاویل کی فراوانی کی صورت میں نمودار ہوا۔ یہ راستہ فلسفیوں، باطنیوں اور اخوان الصفا کے مصنفوں کا تھا۔ اس کا ایک اثر یہ ہوا کہ اس علامتی زبان کی بنیاد پر ایک ستری نظام *OCCULT SYSTEM* یا قریب قریب ایک مائتھالوجی کی عمارت کھڑی ہو گئی۔ اسلام کی دینیاتی تاریخ میں دو راستوں سے مائتھالوجی کی تعمیر اور تشکیل ہوئی۔ ایک راستہ اہل باطن کا تھا جنہوں نے ظاہری *EXOTRIC* اور باطنی *ESOTRIC* کے فرق کو اس طرح پاسداری عطا کر دی کہ باطن کا ایک ظاہر اور ہر ظاہر کا ایک باطن قرار پایا اور اسی لیے ہر ظاہر کے ایک باطنی معنی ضروری قرار



دیئے گئے۔ دوسرا راستہ جس سے مائٹھالوجی کی تشکیل ہوئی وہ ایسے اہل روایت کا تھا جنہوں نے روایت کو FOLK RELIGION کی نوعیت عطا کی اور قرآن کی تفسیر میں اور تعبیر میں نہ صرف احادیث کے ادب کو بغیر کسی امتحان کے قبول کر لیا بلکہ قدیم اساطیری خرافات کو بھی ایک ماخذ تسلیم کر لیا۔ اہل باطن نے جس شری نظام کی تعمیر کی ستنی وہ ایک منتخب گروہ یا ELECTIVE ELITE تک محدود رہا اور رفتہ رفتہ

متصرفانہ ادب میں جگہ پالنے لگا اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ELITE ہی کا سرمایہ رہا۔ لیکن اہل روایت نے جس مائٹھالوجی کی تعمیر کی ستنی اس نے بہت جلد عمومی مذہب کی صورت اختیار کر لی۔ اسلامی دینیاتی ادب کا گہرا مطالعہ اس امر کا ثبوت فراہم کرتا

ہے کہ ان دونوں مکاتب میں ایک عجیب انداز سے لین دین شروع ہو گیا۔ ابن تیمیہ جیسے محاذ اور فعال مذہبی عالم کی کوششیں بھی اس سرمایہ کو دھکا نہ پہنچا سکیں۔ سرسید کی تفسیر اور ان کی اہم مذہبی تصنیفات الخطبات الاحمدیہ کے مطالعہ سے ان کے ایک

غالب جذبہ یا PASSION کا اظہار ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اسلام کو DEMYTHOLOGIZE کیا جائے یا اسلام میں یعنی خرافات کی جائے۔ نفی خرافات یا DEMYTHOLOGIZATION کا

یہ عمل سائنسی نقطہ نظر کا مذہب کے مطالعہ میں ایک مؤثر اور اظہار ہے۔ اس سے ایک طرف تو یہ کہ صحیفہ آسمانی صداقت کا ایک سرچشمہ برقرار رہتا ہے لیکن صداقت کسی MYTH کی محتاج نہیں رہتی تو دوسری طرف یہ فرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ابدی صداقت اپنے اظہار کے لیے خرافات کے لبادہ کو اختیار کرنے پر پابند ہے۔ اس

عمل میں انہوں نے اپنی تفسیر میں دو اہم رہنما اصول مدون کیے۔ ایک یہ کہ قرآن کو قرآن کا مدد سے سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اسی سے دوسرا رہنما اصول انہوں نے یہ

بنایا کہ اسراہیلی خرافات کو یکسر رو کیا جائے اور احادیث کے ادب کو وہ قلعیت نہ دی جائے جو صرف کتاب کو حاصل ہے۔ تمام راسخ العقیدہ مصنف اس اصول کو

نظری طور پر مانتے ہیں لیکن عام طور پر عمل اس کے برعکس رہا۔ رفتہ رفتہ احادیث نے قریب قریب وحی کے برابر جگہ حاصل کر لی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ سنت اور حدیث

کے ادب کا باریک فرق نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ سرسید جدید دور کے پہلے مصنف ہیں جنہوں نے احادیث کے از سر نو امتحان کی ضرورت کا احساس کیا اور امتحانی تنقید کے اس عمل کو ان کے ایک رفیق چراغ علی نے گولڈزیہر اور شناخت سے پہلے سائنٹیفک نوعیت عطا کی اور خاص بات یہ ہے کہ ان جرمن مصنفوں نے انہیں بنیادوں پر اس عمارت کو کھڑا کیا جس کی نشان دہی سرسید اور تفصیل سے چراغ علی نے کی تھی۔

قرآن کو قرآن کی مدد سے سمجھنے کے عمل میں سرسید نے فنی تعبیر یا *TEXTUAL INTERPRETATION*

کے جدید سائنٹیفک اصول کی بنیاد رکھی اور اہم بات یہ ہے کہ اس معاملہ میں انہوں نے اہل التاویل کی تقلید نہیں کی بلکہ ابن حزم کے اصولوں کو اپنا راہ نما بنانے کی کوشش کی، اور اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ نوعی عقل جسے وہ عقل کلی بھی کہتے ہیں۔ مذہبی صداقتوں کے فہم و ادراک میں غیر اہم یا *IRRELEVANT* نہیں ہے۔ اس مقام پر اس اہم امر کی طرف اشارہ بے غل نہیں ہو سکتا کہ جن مذاہب میں منشاء الہی کا اظہار لفظ یا زبان کے وسیلے سے ہوتا ہے، وہاں عقل انسانی کو معطل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہی ذریعہ علم، لفظ کی تعبیر اور تشریح پر قادر ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی عقل، خود ایک *REVEALATORY FUNCTION* کی حامل ہوتی ہے۔ اسی لیے روایت اور عقل یا وحی اور عقل کے ربط کا سوال دینیاتی فکر میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبہ "علم اور مذہبی تجربہ" میں اس مسئلے کو مزید وضاحت سے پیش کیا ہے کہ خود مذہبی تجربہ اپنی تعبیر کے لیے عقلی معیار کا تقاضہ کرتا ہے۔ لیکن بدبختی سے اسلامی فکر میں انحرافی کی روایت کی کامیابی نے عقل کو ہمیشہ کے لیے فکر بدر کر دیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ عقل کی جلاوطنی، اہم اور سنگین خطرات کی حامل بن جاتی ہے۔ اسی جلاوطنی سے *NON-MYTHOLOGICAL* مذہب میں پچھلے دروازے سے خرافاتی نظام در آتا ہے۔ اور یہی اسلام کی دینیاتی تاریخ میں ہوا۔ چونکہ سرسید کا ذہنی افق، عصری ارجحیاتی ذہن ہے، اسی لیے وہ عقل کی حد کے قائل ہیں اور اپنی تفسیر میں اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خدائے کی حقیقت کا

جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں لیتے کہ وحی کی علامتی تعبیریں عقل انسانی کو یکسر غیر متعلق قرار دیا جائے۔ علامتی زبان کی تعبیر کی ایک کلید خود زبان ہے اور اسی لیے وحی کی تعبیریں لسانی مسئلہ اہم بن جاتا ہے۔

سرسید نے چند اہم قرآنی امور میں اس طریقہ کو خاصی بہارت سے استعمال کیا ہے مثلاً حضرت یحییٰ کے بارے میں قرآن کے موقف کے تعین میں۔ اسی ضمن میں سرسید کے خالص دینی محرک کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر انہیں عیسائی اہل کتاب کی خوشنودی منظور ہوتی تو وہ قرآن کی آیات کی ایسی تعبیر بھی کر سکتے تھے جو مسیحی موقف کے قریب یا APPROXIMATE ہوتی۔ لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، سرسید کا جذبات چھوڑ کر DEMYTHOLOGIZATION کا تھا اسی لیے انہوں نے آیات یحییٰ کی ایسی تعبیر پیش کی جو مسیحی موقف سے تاریخی اسلام کے فاصلے کو کم نہیں کرتی بلکہ بڑھا دیتی ہے۔ اسی طرح سرسید نے چند اور قرآنی امور جیسے حیات شہداء، جنگ بدر، فرشتوں کی نصر اور روایت شق القمر کے بارے میں جو تعبیریں پیش کی ہیں وہ قرآن کی فنی تعبیر کے ماکم از کم نظری اعتبار سے عالمانہ نمونے ہیں۔

سرسید نے تاویل اور تعبیر میں جس فرق کو پیش نظر رکھا تھا، اس کی بنیاد پر انہوں نے وحی اور عقل انسانی اور عقل تجربی کے ربط کو قوی کیا۔ عالم اسلام میں تاریخ کی PROVIDENTIA یا شہیدی تعبیر کا جو رجحان عام ہوا اور جو بدقسمتی سے آج بھی قبول ہے اس کی بنیاد وہ رجحان ہے جو مثبت الہی کو تاریخ کے پہاڑ یا IMMINENT عنصر کے بجائے ایک رامت فعال عنصر قرار دیتا ہے۔ مثلاً جنگ بدر میں لشکر اسلام کی فتح مسلمانوں کی ہمت اور پیغمبر اسلام کی موثر حکمت عملی کا نتیجہ نہیں رہی بلکہ فرشتوں کی بروقت مداخلت کہ اس فتح کا سبب قرار دیا گیا۔ آج بھی مسلمان ہر معرکہ میں فرشتوں کا انتظار کرتے ہیں جو ARCTICLYPAL تخیل کا ایک دردناک منظر ہے۔ سرسید کا انکار معجزات ایک ضد پسند عقلیت شناس کا انکار نہیں ہے بلکہ تاریخ کی مثبت تعبیر کے خلاف ایک ایجابی ذہن کا رد عمل ہے۔ سرسید کے اسی ایجابی ذہن کا ایک اور

ہم پہلو یہ ہے کہ انھوں نے مصری عالم علی عبدالرزاق سے بہت پہلے اس تصور کو اپنی تفسیر میں پیش کیا کہ بعثتِ انبیاء کا اصل مقصد نفسِ انسانی کی تہذیب ہے، ارضی سلطنت کا قیام نہیں۔ مثلاً سورۃ الانعام کی تفسیر کے ایک مقام پر اپنے اس نقطہ نظر کو انھوں نے واضح الفاظ میں پیش کیا کہ نبوت کو دنیوی امور سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس مقام پر اور خصوصاً ان کی نام نہاد اسلامی مخالفت سے انکار میں انگریزوں کی خوشنودی ملحوظ رہی جو تو ہولیسکن سرسید *DEMYTHOLOGIZATION PROCESS* کو اس حد تک لے جانا چاہتے تھے جہاں دین اور دنیا کے ربط کو صرف سیاسی اور ارضی اصطلاحات میں تلاش نہ کیا جائے بلکہ دین، دنیا کے لیے ایک استوار اخلاقی بنیاد بنے۔ انھوں نے دین اور دنیا کو دو متضاد عوالم میں تقسیم نہیں کیا بلکہ ان دو عوالم کے ربط کیلئے نفسِ انسانی کو ایک مشترک حد یا *MIDDLE TER* قرار دیا۔ نفسِ انسانی، ان کے نزدیک اعتباری اور اضافی طور پر ایک ایسا خود مختار *AUTONOMOUS* وجود ہے جو کسی اجماع کا پابند نہیں جو وحی الہی کے سوا دوسرے انسانی ارادوں کو شخصی تجربے اور عقل پر غالب آنے کی اجازت دیتا ہو۔ شخصی تجربہ کی خود مختاری اور عقل کی کارفرمائی کے خلاف اسلام کی فکری تاریخ میں جس اصول نے سب سے زیادہ اہم حصہ ادا کیا ہے وہ "اجماع" کا اصول ہے۔ جس نے تاریخی عمل میں بالآخر ایک محدود گردہ کے اجماع کی حیثیت اختیار کر لی۔ تاریخی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں ایک غیر مرئی کاپیا کی بنیاد پڑ گئی۔ ایک ایسے کلیا کی جس کا صدر الوہی اختیار رکھنے والا پاپائے مقدس تو نہیں تھا لیکن عملاً ہرے لم پاپائے مقدس بن جانے کے ارمان کا حامل بن گیا۔ دوسری طرف تاریخ کے مشیتی تصور نے ایسی *INFALLIBLE* غیر خطا پذیر امت کے تصور کو جنم دیا جو بالآخر خود مشیت الہی کا منظر قرار پائی۔ امت کا جمود ان تین تفسیروں کے ارتباط کا نتیجہ بن گیا۔ امت غیر خلی پذیر ہے، اجماع امت، مشیت الہی ہے اور اجماع امت، اجماع علمائے امت ہے۔ یعنی عملاً اجماع علمائے امت غیر خطا پذیر ہے۔ اس تصور نے ملتِ اسلام میں شخصی آزادی کو پوری طرح سلب کر لیا۔ علمائے امت سے فرار حاصل کرنے والے اہل حال شیخ کے گرفتار بن گئے۔

اور ظاہر نے علماء کو جس مقام پر سرفراز کیا تھا، اہل حال نے وہی مقام شیخ کو عطا کیا، نتیجہ ظاہر تھا، اہل ظاہر اور اہل باطن دونوں نے فرد کے شخصی تجربے اور فرد کی شخصی فہم کو دین کے لیے بے معنی یا *IRRELEVANT* بنا دیا۔ سرسید کی اہمیت یہ ہے کہ انھوں نے شخصی تجربہ، شخصی عقل اور وحی الہی کے درمیان عالم یا شیخ کو حکم بنانے کے بجائے عقل نوعی اور عقل تجربی کو حکم قرار دیا اور اس طرح اسلام کی ایک بنیادی اخلاقی تعلیم یعنی شخصی ذمہ داری کے تصور کو مرکزی اہمیت دی جس کی بنیاد پر ایجابی اخلاقیات یا *POSITIVE ETHICS* کی عمارت تعمیر کی جاسکتی ہے۔ دوسری اہم روایت جو سرسید کی رہنمائی منت ہے یہ ہے کہ انھوں نے تشرعی احکام کے بارے میں ان اخلاقی اور روحانی اصولوں کو اہمیت دی جو ان احکام کا منشا و مدعا ہیں۔ یہاں صرف اس دور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ خود قرآن مجید نے تشرعی احکام کے ساتھ ان مقاصد کی بھی صراحت کی ہے جن کی تکمیل ان احکام کا مقصود اصلی ہے۔ انھیں مقاصد کو قرآن نے "حکمت" کا نام دیا ہے۔ مقاصد اور احکام کا یہی وہ فرق ہے جو تصوف کی اصطلاح میں شریعت اور طریقت کا فرق بن جاتا ہے اور ابوالحسن قشیری کی عبارت میں جہاں شریعت نسخ پذیر ہو سکتی ہے وہیں طریقت ابدی اور غیر متغیر ہے، یعنی دراصل مقاصد ہی ابدیت کے حامل ہیں۔ مقاصد اور تشرعی احکام میں فرق اور ارتباط کی سطح وہی ہے جو ابدیت اور زمانے کے ربط کی ہے۔ اسی فرق اور ارتباط کا اظہار ایک اعلیٰ سطح پر اس تناؤ یا *TENSION* میں ہوتا ہے جو اخلاقی شعور اور قانون کی سطح کے درمیان ایک حساس ذہن کا روحانی تجربہ ہے۔ روایت کے تنقیدی امتحان کے اس رہبان نے عصری موضوعی اور مفروضی زندگی، دونوں پر اپنا گہرا اثر مرتب کیا۔ موضوعی رجحانات کی تبدیلی میں سب سے اہم فنی روایت کی بنیاد حالی نے رکھی۔ یہ بات ناقابل قیاس ہے کہ جدیدیت کی نئی تحریک کے بغیر عصر حالی کا فن کارانہ جلیں، ادب اور ادبی محاورے میں اتنے دور رس انقلاب کا سبب بن سکتا تھا اگر صرف ادبی محاورے یا *LITERARY IDIOM* میں تبدیلی پر یا یہ ادبی انقلاب رک جاتا تو شاید، اس کے اتنے دور رس اثرات نہ ہوتے۔

حالی نے اس تحریک کے زیر اثر ہندی اور فنی تناظر یا PERSPECTIVE کو بدلنے کی کوشش کی۔ پہلی بار اردو ادب میں زمانے کا ادراک حالی کا ایک اہم ہندی کا زمانہ ہے۔ زمانہ جو قدیم روایات میں صرف تخریب کا پیامبر تھا، اب "شانِ رحمانی" کے طور پر جلوہ گرہوتا ہے۔ اگر زمانے کا یہ عرفان انھیں حاصل نہ ہوتا تو شاید وہ واقعی بے بسی کے لوحِ خواں شاعر بن جاتے اور تاریخ کی تبدیلیوں کو فلکِ ناہنجار کے ہستم سے موسوم کر دیتے۔ اس کے برخلاف ان تبدیلیوں کو وہ انسانی عمل کا ایک لازمی نتیجہ تصور کرتے ہیں۔ اس تحریک کا یہ پیش مفروضہ کہ انسان تبدیلی کے قابل ہے اور انسانی عمل اپنے تاریخی حدود میں AUTONOMOUS ہے۔ حالی کے بعد در شاعری میں نمایاں مختصر بن جاتا ہے۔ زمانے کے تعمیری اور تخلیقی پہلو کے ادراک میں حالی، اقبال کے پیش رو بن جاتے ہیں اور اسلام کی اس خصوصیت کا کہ وہ فطرت اور تاریخ کا اقرار کرتا ہے، کم از کم اسلامی ہند میں حالی کو پہلے بار بھر پور احساس ہوا۔ زمانے کا اتنا شدید احساس غالباً ان کے رہبر سرسید کو بھی نہ تھا۔ سرسید اور حالی کے پاس عقلیت مشترک ہے اور زمانے کی تبدیلیوں کا احساس بھی مشترک ہے۔ لیکن حالی، شاعرانہ وجدان کی مدد سے اس حقیقت تک پہنچے اور بصیرت نے انھیں یہ بات سمجھائی کہ زمانہ ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتا ہے۔ ماضی کو سمجھا سکتا ہے، اس سے بصیرت حاصل کی جاسکتی ہے، قوتِ عمل اور جوشِ حیا حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن ماضی کو پھر سے واپس نہیں لایا جاسکتا۔ ان کے اسی وجدان نے انہیں ماضی کو پھر سے زندہ کرنے کی سعی لا حاصل سے بچالیا۔ ان کی نظر ان اتوار تک پہنچی جنہوں نے ماضی میں مسلمانوں کو تبدیلی کا موثر AGENT بنایا تھا۔ وہ قوتِ عمل کا رخ مستقبل کی طرف مبدل دینا چاہتے ہیں تاکہ عالمِ امکان میں انہیں امکانات پر نظر رہے جو اس دور کے تاریخی امکانات بن سکتے ہیں۔

سہ اشارہ ہے حالی کی نظم "نیا" کے اس شعر کی جانب  
 نیچے ہو گرنے معنی لائیسوا لکھنوی سے تم نے، تو اب سن رو کہ ہوں میں شانِ رحمانی مجھے جانو



تاریخی امکانات کے اس ادراک نے اس تحریک کے ایک اور پہلو کو اجاگر کیا اور اس تحریک کے ایک اہم رکن چرلٹن علی نے اس کتب کی بنیاد رکھی جس کو اصطلاحاً قانونی جدیدیت یا *LEGAL MODERNISM* کا نام دیا جاتا ہے۔ ان کے پیش نظر نہ صرف تشریحی احکام کی حکمت تھی بلکہ وہ تاریخی اور *SITUATIONAL* بھی تھے جن میں قوانین کی تدوین ہوتی تھی۔ اگر انسانی موقف تبدیلی پذیر ہے اور واقعی تبدیل ہوتا رہتا ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ تشریحی اور قانونی عمل ابھی اس تبدیلی سے متاثر ہو۔

انہیت پسند رجحان یا *HUMANISTIC IMPULSE* کو اگر قانونی عمل سے کلئٹہ خارج کر دیا جائے تو پھر قانون تاریخ کے استبداد کا دوسرا کام بن جاتا ہے۔ اس رجحان کی وکالت اور اجتماعی اور انفرادی زندگی کے تمام شعبوں میں اس کے نفوذ کی کوشش اس تحریک جدیدیت کا ایک ایسا عنصر ہے جس کے احیاء کے بغیر عصری ذہن کو مذہب کی ابدی صداقتوں کو قبول کرنے کی طرف مائل نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ بھی ایک المیہ تھا کہ اس تحریک کا یہ عنصر ایک ایسی مستقل روایت ذہن کا جو عصری ذہن کا غالب رجحان بن جانا۔ شاید اس کا ایک سبب یہ تھا کہ قریب ماضی کے آثار ابھی طاقت ور تھے اور ذہنی تبدیلی کے ساتھ سماجی تبدیلیوں کی رفتار سست تر تھی۔ ماضی اور حال کو مربوط کرنے کی ایک کوشش جس نے مستقبل پر رد عمل کے گہرے اثرات مرتب کیے اور جدید کے خلاف مزاحمت کی کوششوں کی طاقت عطا کی۔

وہ شبلی نعمانی کی وہ تحریک تھی جس کا محرک روایت کی ترمیم یا *REFORM THROUGH TRADITION* تھا۔ اس رجحان کا ایک اہم منشاء تبدیلی میں تسلسل یا *CONTINUITY IN CHANGE* کو برقرار رکھنا تھا لیکن اس اصول کے ساتھ سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ روایتوں کے ہجوم میں رد و قبول کا عمل ایک موضوعی نوعیت اختیار کر لیتا ہے اور یہ روایت

۱۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے *THE PROPOSED LEGAL, POLITICAL AND SOCIAL*

*REFORMS IN THE OTTOMAN EMPIRE (1808) OR*

*TRADITIONS OF ISLAM, GUILLAME, OXFORD 1924*

سے عقل تنقیدی امتحان کا بدل ثابت نہیں ہوتا۔ روایت سے تجربے کی طرف، یا ماضی سے حال کی جانب، عبور ذہنی موضوعی سطح پر اتنا تو مشکل نہیں، لیکن تاریخی نسل کے دوراں اس وقت مشکل پیش آتی ہے جب عصری تجربے کو، ماضی کے سانچوں میں ڈھالنے کی یا حال کو ماضی کے پیمانوں سے ناپنے کی کوشش ایک غالب رجحان کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ اس وقت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے جب

روایت کو تجربے کے جانچنے کا وسیلہ یا MEDIUM بھی قرار دے لیا جائے۔ روایت کے ذریعہ اصلاح کا یہ رجحان، بیسویں صدی کے اوائل میں خود جدیدیت کی تحریک سے ابھرنے لگا۔ جو بالآخر ایک اہم اور ناقابل حل تضاد یا CONTRADICTION کی صورت اختیار کر گیا۔ اس تضاد نے عصری سیاسی موقف سے بھی طاقت حاصل کی اور بالآخر جدیدیت کی تحریک کو خود مدافعت کے لیے مجبور کر دیا۔ تاریخی طور پر اللہال اور البلاغ کے نوجوان ابوالکلام نے ماضی کے سحر کو جگانے میں کامیابی حاصل کی اور ان استعاروں اور تخیلی پسکیوں IMAGINATIVE SYMBOLS کو ابھارا جو اجتماعی لاشعور کو خوابیدگی کے عالم سے بیدار کر سکتے اور شعور پر حملہ کرنے کی طاقت عطا کر سکتے تھے۔ روایت کے ذریعہ اصلاح کی تحریک، روایت اور طاقت عطا کرنے میں بالآخر کامیاب ہو گئی۔ اور اس کا حزنی پہلو یا TRAGIC ELEMENT اس وقت نظروں کے آیا جب آزاد نے اپنی منکری زندگی کے دوسرے اور علمی فنی اعتبار سے زیادہ ثمر آور دور میں، وحی الہی کی تعلیموں سے کسب نور کی کوشش کی اور اعلان کیے بغیر روایت کے ہجوم سے اپنا دامن بچانے کی کوشش میں مصروف ہو گئے جہاں پہلے دور کے آزاد نے ماضی کے احیاء کی کوششوں کو ایک نیا علمی اور نظریاتی IDEOLOGICAL جوش بکھا۔ وہیں آزاد کے دوسرے دور کے فکری اجتہاد نے حیات اجتماعی پر اپنے کم زور نقش ثبت کرنے میں بھی کامیابی حاصل نہیں کی۔ آزاد نے روایت کے IDIOM یا محاورے کی تمام طاقت کو اپنے پہلے دور میں استعمال کر لیا تھا اور شاید اسی نتیجہ بنتا کہ اعلیٰ عرفان خود ان کے عصر کے لیے نامانوس سا تھا لیکن علمی نقطہ نظر سے

ترجمان القرآن میں آزاد نے سرسید کے چند نتائج کی صداقت کو ثابت کرنے میں ایک حد تک کامیابی حاصل کی۔ آزاد نے قرآنی اصطلاحوں، ربوبیت، رحمت اور عدالت کی روئستی میں مذہبی کثرتیت یا *RELEGIOUS PURAISM* کی سمجھت کو واضح کیا اور دین اور شرع یا منہاج کے فرق کو اجاگر کرنے میں بالواسطہ قانونی جدیدیت کے لیے ایک نظریاتی بنیاد فراہم کی، لیکن مشکل یہ ہے کہ قانونی جدیدیت عصری حیات انسانی کا صرف ایک پہلو ہے اور جب تک مذہبی فکر کو ایک انقلابی جھٹکا نہ کی جائے۔ اس وقت تک انسیت پسندی کی عمارت کو مذہبی بنیادوں پر قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اس مہم کو سرانجام دینے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک انقلابی بنیاد پر مذہبی فلسفہ کی تعمیر اور تشکیل کی شعوری کوشش کی جائے۔ اور عصری *IDIOH* یا محاورے کو فکری وسیلہ بنایا جائے۔ آزاد کی مذہبی فکر اپنی تمام حسن و رعنائی کے باوجود ایک ایسے *IDIOH* میں پیش ہوئی جس کی بنیادیں کم از کم نظری اور فلسفیانہ اعتبار سے کمزور نہیں۔ مثلاً ان کا ذہنی افق علت و معلول اور غائی نقطہ نظر *LOGICAL* سے اونچا نہ ہو سکا۔ جہاں ان کے نتائج فکر پرکشش اور جاذب نظر دکھائی دیتے ہیں۔ وہیں جن بنیادوں پر وہ ان نتائج تک پہنچتے ہیں ان کو قبول کرنے میں عصری ذہن تامل کرتا ہے۔ ان کی انسیت پسندی واضح اور شعبہ سے بالاتر ہے لیکن عصری انسان کی طاقت، قوت اور چھپا لہج قبول کرنے کی صلاحیت ہمیں ان کے انسانی پسیر میں نظر نہیں آتی۔ اسی لیے ان کی انسیت پسندی جمالیاتی سطح تو رکھتی ہے لیکن وجودی سطح *ONTOLOGICAL BASIS* سے محروم ہے۔ ایک عصری مذہبی تشکیل کے لیے فلسفیانہ بشریت یا *PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY* کی بنیادیں لازمی ہیں جس کے بغیر اس کائنات میں خدا اور انسان کے ربط کی تعبیر ممکن نہیں۔ سرسید نے اپنی بے رنگ نثر میں ایک بنیاد رکھی تھی، ہر چنانکہ ان کی بشریت یا *ANTHROPOLOGY* انیسویں صدی کے فلسفہ کی رہنمائی نہ رہی۔ لیکن ان کی تحریروں کا انسانی پسیر ایک ایسا خود مختار فعال وجود ضرور ہے۔ کی روشنی میں اور خاص تاریخی حالات میں اپنے لیے ایک جاہ ضرور تلاش

سکتا ہے۔ مذہبی دائرے میں رہتے ہوئے با مقصد عمل کے لیے ان دونوں یعنی وحی الہی اور خاص تاریخی حالات میں ربط قائم کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ مذہبی اصطلاح میں اگر ایک قطب "ابد" کی نمائندگی کرتا ہے تو دوسرا "زمانہ" کی اور ظاہر ہے کہ انسان ایک درمیانی اصطلاح یا MIDLETER ہے۔ اس انسانی وجود کو ان دو اقطاب کے درمیان عمل کرنا ہے۔ مذہبی سطح پر یہ فرض کر لیتا آسان ہے کہ یہ

درمیانی وجود صرف مطیع ہے اور ابد صرف مطاع، لیکن زیست کی سطح پر یہ مفروضہ اثر پذیر نہیں ہوتا، اگر بات اتنی آسان ہوتی تو انسانی وجود ابد کے پرسکون ماحول میں ہمیشہ سرور اور سکون کی زندگی بسر کر سکتا اور جنت گم شدہ کی آرزو نہ کرتا لیکن اس کی تقدیر کچھ ایسی ہے کہ زمانے کی رفتار اس کے لیے پید چیلنج بن جاتی ہے۔ اور اسی لیے وہ بسا اوقات "وحی الہی کی روشنی سے اپنے آپ کو محروم بھی کر لیتا ہے۔ دراصل ابد اور زمانہ کا رشتہ صرف انسانی وجود ہی کے لیے ایک چیلنج ہے۔ عالم فطرت اس چیلنج سے بے نیاز ہے۔ اگر انسان کو صرف مطیع مطلق مان لیا جائے تو پھر عالم انسانی اور عالم فطرت کا فرق بے معنی ہو جاتا ہے اور جنگ کی تباہ کاری اور زلزلے یا سیلاب کی آفتوں میں فرق باقی نہیں رہتا۔ یہی وہ سبب ہے کہ ایک بشری فلسفہ کے بغیر مذہبی فکر کی تشکیل ممکن نہیں ہوتی۔

اسلامی فکر میں اقبال کی سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے اپنی فکر کی بنیاد انسانی وجود کے بارے میں غور و تحقیق پر رکھی۔ خدا اس کی فکر کا منہجی اور مبداء ہے۔ لیکن انسانی وجود اس کی فکر کا مرکز ہے۔ خدا کے پیغام کا مخاطب انسان ہے اور وہی مکلف بھی، اسی لیے مذہبی فکر کے لیے انسانی وجود مرکزی وجود اختیار کر لیتا ہے۔ بیسویں صدی کی عالمی مذہبی فکر کا امتیازی وصف یہی ہے کہ وہ انسانی وجود کو اپنے سفر کا نقطہ آغاز بناتی اور خدا تک پہنچتی ہے۔ اس لیے کہ یہ اس کی منزل ہے۔ دراصل یہ سفر معدوم سے موجود تک نہیں بلکہ موجود سے موجود تک ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سفر کی ابتدا زمانے سے ہوتی ہے اور ابا منزل تو رہا ہی ہے

جہاں نظر ابد پر ہوتی ہے وہیں قدم وقت کے ریگ زار پر حرکت کرتے ہیں اگر یہ قدم اس ریگ زار پر اپنا اثر مرتب نہ کر سکیں تو پھر یہ عالم خواب کا سفر بن جائے گا۔

آنے والے مسافران نقوش پا سے رہنمائی اور ہدایت ضرور حاصل کرتے ہیں۔ لیکن سفر کرتے ہوئے ہی منزل تک پہنچ پاتے ہیں یہ نقوشیں یا روایت کی علامت بن جاتے ہیں لیکن ان کو دور سے دیکھتا رہنا منزل تک رسائی کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر انسانی زندگی کی ایک وقت یہ بھی ہے کہ انسان اس ریگ زار وقت پر سفر کرتے ہوئے تاریخ بھی بناتا چلتا ہے جس سے اس ریگ زار کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔ کبھی کبھی نقوش پا بھی مٹ جاتے ہیں جنہیں تاریخ کے گرد و غبار میں تلاش کرنا ہوتا ہے۔ یہیں انفرادی بعیدیت ہی رہنمائی کا فرض انجام دے سکتی ہے اس لیے اقبال کا یہ اصرار ہے جا نہیں کہ وہ "موثر طاقت" جو انحطاط اور زوال کی قوتوں کا مقابلہ کر سکتی ہے اور ان کے لیے جواب فراہم کر سکتی ہے خود مرکز *SELF CONCENTRATED* افراد کی پرداخت ہی سے ممکن ہے۔ صرف ایسے ہی افراد زندگی کی گہرائیوں کا کشف حاصل کر سکتے ہیں اور وہی ان نئے معیارات کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہمیں اس دائرہ کا ادراک ہوتا ہے کہ ہمارا ماحول ناقابلِ ترمیم نہیں ہے بلکہ تبدیلی کا متقاضی ہے۔ اقبال کا یہ بیان *STATEMENT* انتہائی اہمیت کا حامل ہے، اگر اقبال کے فکری متن سے اس کو علحدہ کر لیں تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں اقبال نوع انسان اور ملت اسلامی کی تقدیر، چند خود معلنہ خود مرکز افراد کے حوالے کر لے کی ترغیب تو نہیں دے رہے ہیں۔ یہ ان کا منشا نہیں ہے بلکہ ان کی مذہبی فلسفیانہ بشریت کا حاصل یہ ہے کہ اجتماع کا یہ فرم ہے کہ وہ ایسے افراد کی حوصلہ افزائی کرے اور ایک ایسے تہذیبی ماحول کو فراہم کرے جس میں ایسے خود مرکز افراد کی نشوونما ممکن ہو۔ یہی ان کی سیاسی فکر کا پیش مفروضہ ہے اور رہنما اصول۔ اس فکر میں انسانی وجود اپنی بنیاد دریافت کر لیتا ہے اور فکر و عمل میں اختیاری طور پر خود مختاری کا حامل بن جاتا ہے۔ نئے انسان کے تخلیق کی تمنا، ان کی فلسفیانہ بشریت کی بنیاد ہے اور اساسی پہلو۔

ان کی مذہبی فکر کے لحاظ سے ایسے ہی انسان کی تخلیق اسلامی تہذیب کا مقصود تھا اور اس لیے وہ اس تہذیب کو ایک نئی تہذیب کا نام دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس میں تہذیب کا بنیادی اصول، توحید ہے جو یقیناً خدا کی اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ لیکن چونکہ خدا تمام ذلیت کی آخری روحانی بنیاد ہے۔ اسی لیے خدا کی اطاعت دراصل، انسان کی جسمانی رجحانی ماہیت کی اطاعت کا نام ہے۔ ذلیت کی یہ روحانی بنیاد ہے تو ابدی لیکن متنوع اور تبدیلی میں یہ اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس لیے اس کا اصرار یہ بھی ہے کہ ایک ایسے اجتماع کے لیے جس کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر ہو، یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں دوام اور تبدیلی کے دونوں اصولوں کو مربوط کرنے کی کوشش کرے لیکن ابدی اصولوں کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تبدیلی کے امکانات کو خارج کر دیں کیونکہ اس طرح انسانی وجود اپنی ماہیت سے محروم ہو جائے گا۔ تبدیلی اور دوام تغیر اور ثبات کے درمیان، ربط کی تلاش کا نام اقبال کی فکر کی لغت میں اجتہاد ہے۔ اس لغت میں اجتہاد، صرف ایک فقہی اصطلاح نہیں ہے بلکہ انسانی وجود، در اس کی ماہیت سے اس کا گہرا اور راست تعلق ہے۔ کیونکہ جہد یا EXERTION ہی انسانی وجود کی ماہیت ہے۔ اسی لیے ان کی نظر میں اجتہاد، اسلامی تہذیب کا ایک تعمیقی اور تشکیلی عنصر ہے جس نے اس تہذیب کو عالمی تاریخی سطح پر ایک نئی تہذیب بنادیا تھا (یہاں اس امر کی جانب اشارہ ضروری ہے کہ اقبال نے جن تصورات کو وضاحت اور بڑی حد تک فلسفیانہ اور فکری سلیقہ کے ساتھ اپنی نثر اور خصوصاً خطبات کی نثر میں پیش کیا ہے، وہاں ان کے اشارے سے مدد لینا اور ان کے تصورات کی تنقید کرنا علمی دیانت داری کے خلاف ہوگا۔ ان کے نزدیک اس نئی تہذیب کی تعمیر اور تشکیل، اس لیے ممکن ہو سکی کہ قرآن نے جن اساسی اصولوں کو یا ان کی زبان میں FUNDAMENTAL PRINCIPLES کو پیش کیا تھا۔ ان کی روشنی میں، انسان کو قانون سازی کی حد تک مکمل اختیار حاصل تھا۔ جس کو انھوں نے اجتہاد کی اولین سطح یا FIRST DEGREE OF IJTIHAD کہا ہے



اس لیے ان کا یہ اصرار ہے کہ فرد سے اس اختیار کا سلب کر لینا، اس حرکی نقطہ نظر کے منافی ہے جس کو قرآن نے پیش کیا ہے اور سلب کر لینے کے اس تاریخی عمل نے عملاً دونوں اسلام کو انجامد کے درجہ تک پہنچا دیا۔ جہاں وہ اجتماعی نظم کو زندگی کے وہیں انھیں اس بات کا بھی اندازہ ہے کہ ایک ضرورت سے زیادہ منظم اجتماع، فرد کی تمام تخلیقی صلاحیتوں کو ختم کر دیتا ہے۔ اور اسی لیے ماضی کی تاریخ کا غلط احترام اور اس کے تنہا مردہ میں نئی جان ڈالنے کی کوشش (RESURRECTION) کسی زوال یافتہ ملت کا علاج نہیں ہے اس کا علاج صرف یہی ہے کہ خود مرکز افراد، حقیقت کی گہرائی تک رسائی حاصل کریں۔ اور اپنے فکری اجتہاد کے ذریعہ بدلے ہوئے حالات میں، ابد سے اکتساب نہیں کرتے ہوئے نئی حقیقتوں تک پہنچیں۔ یہی سبب ہے کہ یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جاسکتا ہے یا ماضی تک اپنی قدرت کی توسیع ممکن ہے، اقبال کے فکر کا نہ صرف اولین رجحان تھا بلکہ دم آخر تک ان کے شعور پر چھایا رہا۔ ماضی کی اہمیت اس لیے کہ اس تاریخی ماضی میں ابد کی روشنی چمکی تھی اور اسی ماضی کے ایک منور نقطہ میں ابد، حال یا زمانے کو کاٹتا ہوا گزرا تھا، نام نہاد احيائیت پسندی کا رجحان ان کے فکر کے اسی عنصر سے وابستہ ہے۔ لیکن اقبال کی متبلس فکر احيائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی ابد اور زمانہ کا تضاد ان کے فکری محرکات میں سب سے زیادہ بلکہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے جہاں شد میں، وہ اس تضاد کو حل نہ کر سکے، شاید حل کرنا چاہا بھی نہیں، کیونکہ شری زبان کے ذریعہ ان کی زبان ہے، وہیں اپنے خطبات میں انھوں نے اس تضاد کو حل کرنے کی بڑی حد تک کامیاب کوشش کی ہے۔ عام مذہبی فکر کا رجحان یہ ہے کہ ابد اور زمانے کے تقاطع کے عمل کو تاریخ کے صرف مثالی لمحہ میں فرض کیا جائے۔ مثلاً مسیحی نقطہ نظر سے ولادت ایک ایسا منور زمانی لمحہ تھا اور مروج اسلامی نقطہ نظر سے نزول قرآن کے لمحات، حیات پیغمبر کے لیے ایسے ہی منور لمحات تھے جن کے بعد ابد کی فکری شریعت ہوئی اور زمانہ غیر حقیقی یا محض اعتباری بن گیا۔

لیکن ن د یعنی مسیحی اور اسلامی نقاط نظر کے فرق کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ مسئلہ ایک نئی سطح پر سامنے آتا ہے۔ مسیحی نقطہ نظر سے، صرف ایک ایک لمحہ لمحہ منور رہتا۔ لیکن اسلامی نقطہ نظر سے، خدا نے کسی ایک لمحے کو اپنے منتخب نہیں کیا بلکہ کئی لمحات ایسے آئے جہاں ابد زمانے کو کاٹنا ہوا گزر گیا۔ دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ جہاں پہلے یعنی مسیحی نقطہ نظر سے ابد نے ایک شخص کے وسیلے MEDIUM میں اپنا اظہار کیا وہیں دوسرے نقطہ نظر سے خدا نے گفتنی لفظ SPOKEN WORD کے ذریعہ یا زبان کے وسیلے سے اپنا نہیں بلکہ اپنی مشیت کا اظہار کیا۔ اسی ابد اور زمانے کا تقاطع ان تمام امکانی لمحات میں ہو سکتا ہے، جب انسان اس کلام کو پڑھے یا اس کے بارے میں بصیرت حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ یعنی یہ کہ یہ واقعہ یعنی INTERSECTION یا تقاطع کا عمل ایک متوازن عمل بن سکتا ہے اور اقبال کے لیے بصیرت کے حصول کی اسی کوشش کا نام اجتہاد ہے۔ ایک ایسے مذہب کے ماننے والوں کے لیے جن کے نزدیک خدا نے اپنی مشیت کا اظہار صرف ان امور کی حد تک نہیں رکھا جنہیں ہم اعتقادات کہتے ہیں بلکہ وہ امور بھی اظہار کی اس روشنی میں آئے جن کا تعلق انسان کے انفرادی اور اجتماعی عمل سے ہے۔ اجتہاد کا یہ عمل واقعی موت و زلیلت کا سوال بن جاتا ہے اور اقبال کی فکر کا یہ پہلو کہ اجتہاد کے عمل کو صرف ماضی سے چند لمحات کے حوالے نہ کیا جائے، اجتماعی زندگی کے تقاضوں کے لیے بڑا معنی خیز اور اہم بن جاتا ہے۔ یہی سرسید کی فکر کا حاصل، اقبال کے ہاں ایک گہری فلسفیانہ بنیاد حاصل کر لیتا ہے۔ اس کا تعلق انسانی وجود اور زلیلت کی ماہیت سے ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ سوال، صرف ایک مذہب کا داخلی مسئلہ باقی نہیں رہتا بلکہ انسانی فکر کا ایک ضروری موضوع بن جاتا ہے۔ انسانی وجود کی ایسی ماہیت کی روشنی میں اس سیکولر اور مقدس کے معانی اور ان کے ربط کی تلاش کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ کوئی اصطلاح، انسانی وجود کے لیے اس وقت تک کلیہ نہیں بنتی جب تک کہ خود انسانی وجود اس کا مصدر نہ ہو۔ یہیں قرآن بطلی کی فکر سے اقبال کا راستہ ایک ہو جاتا ہے اور وہ اسلام میں وجودی فکر کے پیش رو

بن جاتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس، انسانی وحدت کو تقسیم نہیں کرتے بلکہ اس وحدت کے دو مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس اشیاء کی حفاظت نہیں بلکہ انسانی اتصال کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ اسی لیے اس بات کا دار مدار کہ کوئی عمل سیکولر ہے یا مقدس یا روحانی، اس بات پر ہے کہ فاعل یا AGENT کا کلی نقطہ نظر کیا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں ایک عمل دنیوی یا سیکولر ہے اگر اس عمل کے پس منظر میں زندگی کی ساری پیچیدگی اور تنوع کا ادراک موجود نہیں ہے۔ اور مقدس یا روحانی ہے۔ اگر اس پیچیدگی یا تنوع کا ادراک عمل کے پس منظر میں موجود اور اس کا راہ نما ہو۔ اسی لیے ہر ادارہ اپنے دو پہلو رکھتا ہے مثلاً اگر مملکت کا مقصود ان ابدی اقدار کا حصول ہو جو توحید کے پیچھے کار فرما ہیں یعنی مساوات، انسانی وجود کی حیانت اور آزادی تو ایسی مملکت روحانی ہوگی کیونکہ اس کا مقصد، ان اقدار کی زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیلی کرنا ہوگا۔ قانون کا مدعا ان کے اقدار کے حصول کو منظم کرنا ہے اور اسی لیے ایک غیر متبادل قانون، ان اقدار کو زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے سے قاصر رہے گا۔ ظاہر ہے کہ غیر متبدل اور زمانی مکانی قوتیں باہم رگر متضاد اصطلاحیں ہیں۔ اسلامی فقہی مکاتب پر اقبال کی تنقید ان کے اس مطلب کی وضاحت ہے۔ اگر عراق کے مکتب یعنی حنفی مذہب نے تصور یا NATION کو ابدی قرار دیا اور اسی بنائے پر ارسطویٰ یعنی قیاس کو اپنا آلہ یا TOOL بنایا تو حجازی مذہب یعنی حنبلیوں اور پھر دہابیوں نے منفرد واقعہ یا CONCRETE کو ایک لحاظ سے ابدیت کا حامل قرار دیا۔ کیونکہ ان کی نظر، نظریہ یا PRECEDENT پر رک گئی۔ اگر ایک مذہب نے قیاس کی بنیاد پر حاصل شدہ فتاویٰ کو ابدی بنا دیا تو دوسرے مذہب نے مخصوص حالات میں دیئے گئے CONCRETE فیصلوں پر اپنی عمارت قائم کر دی۔ دونوں مذہب نے ابدیت اور زمانے کے تخلیقی عمل کو نظر انداز کر دیا۔ اسی لیے اقبال کا خیال ہے کہ اسلام کے مقصود اصلی کا ابھی پوری طرح اور مکمل اظہار نہیں ہوا اور یہ مقصود اصلی، ایک ایسی روحانی جمہوریت کا قیام ہے جس میں فرار، روحانی قدر کا مسکن یا Locust ہے۔ اپنی اس فلسفیانہ بشریت کی بنیاد پر

اقبال نے اجماع کے مروجہ تصور اور معیار کو روک دیا۔ کیونکہ یہ تصور فرد کی بجائے ایک گروہ یا مختصر سی جماعت کو آخری قدر و قیمت کا حامل قرار دیتا ہے۔ سرسید نے اجماع کا انکار کیا اور اقبال نے افراد کے ایک ایسے مجموعے یا تنظیم کو جس بنیاد 'ARBITRARY' نہیں ہے۔ اجماع کا اہل قرار دیا۔ لیکن دونوں کا مشترک نقطہ یہ ہے کہ حرکت کا اصول اجماع نہیں بلکہ اجتہاد ہے۔ اجماع ایک اجتماعی ضرورت ہے تاکہ افراد کے پیش نظر اجتماعی مقاصد کا حصول، مخصوص تاریخی حالات میں جو ایک اعتبار سے عمل کی حد یا LIMIT ہیں ممکن ہو سکے۔

اقبال نے جدیدیت کی اس روایت کو جس کا آغاز سرسید سے ہوا ایک قابل عمل فلسفیانہ بنیاد فراہم کی۔ لیکن اس بنیاد کا مطالعہ شعر اقبال میں نہیں، خطبات اقبال میں ممکن ہے۔ ان کے شعر کے فلسفیانہ ممکن کے راہ نما ان کے خطبات ہیں، اس کا فکس نہیں کہ شعر کی روشنی میں خطبات کا مطالعہ ہو۔ آخر میں اس ضمن میں یہ اشارہ ضروری ہے کہ اقبال کا جمالیاتی فنی افق غزل سے آگے تو گیا لیکن اس حد کو توڑ نہ سکا۔ اسی لیے ان کی شاعری، فلسفیانہ جمال اور جلال تو ضرور رکھتی ہے لیکن فکر کی ترسیل کے لیے وہ روایتی MEDIUM میں انقلاب لانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اسی لیے اقبال کی فکر کے مطالعہ میں اگر صرف شعر سہارا رہا ہو تو ہم تضداد کی کشمکش میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ان کی طرح ہمیں بھی عقدہ تضداد کو حل کرنے کی کاوش کرنا پڑتی رہتی ہے۔

## مسجد قرطبہ

اس مختصر مضمون میں میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس نظم کا تفصیلی جائزہ پیش کروں۔ اس نظم کو عہد آفریں بھی کہا جاسکتا ہے اور اس کا شمار اقبال کی اہم ترین نظموں میں بھی کیا جاسکتا ہے اور اس کے برخلاف اس کو غیر شعری (NON-POETRY) بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ کسی بھی فنی تخلیق کے بارے میں اس قسم کی متضاد رائیں ممکن ہیں۔ کیونکہ کوئی فنی تخلیق ایک ایسا معروض یا SUBJECT نہیں ہوتی جس کے بارے میں اتفاق رائے ممکن ہو۔ فنی تخلیق (FANCY) یا ایک سے زیادہ جتنی اور تصویری پسندوں کی ایک عضو پائی کلیت ہوتی ہے۔ در بعض صورتوں میں ایک فنی تخلیق کے ادراکی معانی اور مادراتی مقصد میں یکے کے غیر متعلقہ مقاصد بھی ممکن ہیں۔ یہی غیر متعین فاصلہ بعض فنی تخلیقات کو کسی ادبی تہذیب کا ایک اہم تشخیصی منظر بنا دیتا ہے۔ شاعری کے لسانی تجزیے کے جو بھی افادی پہلو ہوں ایسا تجزیہ لکھنا ان مقاصد کو نظر انداز کر دیتا ہے جو کسی نظم یا شعری تخلیق کو مادراتی معنویت عطا کرتے ہیں۔ معاملہ اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے جب ایک ایسے شاعر کی فنی تخلیق سے سروکار ہو جس کے لیے ایک خاص نظریہ حیات اس کی بصیرت کے لیے ذمہ داری پس منظر کا کام دیتا ہو بلکہ اس کی بصیرت کی تشکیل یا ساخت کے لیے کلیدی اہمیت رکھتا ہو۔ اقبال کی نظم مسجد قرطبہ میں جہاں اس کا نظریہ حیات کارفرما ہے وہیں حال کا ایک مضمون لکھ بھی جب وہ اس تہذیب کے ایک پر عظمت (SUBLINE) جمالیاتی منظر میں مستغرق ہو جاتا ہے۔ جس سے اس کا ربط محض ذہنی یا تصوراتی (CONCEPTUAL) نہیں ہے بلکہ وہ اس تہذیب اس کے ماضی کے جلال اور جمال اور اس کے مستقبل کے

امکانات سے اپنی شخصیت کی گہری جذباتی سطح پر وجودی یا (EXISTENTIAL) انداز

سے بھرپور طریقہ پر وابستہ بھی۔ اس نظم میں اقبال اس تہذیب کا ایک زندہ شاہد بن جاتا ہے۔ وہ ماضی کی جانب ایک گریزاں یا سہمے ہوئے انداز میں لوٹتا نہیں بلکہ حال سے اپنا رشتہ توڑے بغیر ماضی میں مستغرق ہو جاتا ہے۔ استغراق کے اس عالم میں اس کا شاعرانہ تخیل ایک مرکز صورت یا (CONCENTRATED FORM) اختیار کر لیتا ہے۔

اقبال کی اردو نظموں میں چند ہی نظمیں ایسی ہیں جن میں تخیل نے اس طرح کی مرکز صورت اختیار کی ہو جیسے مسجد قرطبہ میں۔ ورنہ اقبال کی اکثر اردو نظمیں تخیل کے غیر ضروری پھیلاؤ کی مثالیں فراہم کرتی ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ اپنی اردو نظموں میں خصوصاً ۱۹۰۸ء کے بعد کی اردو نظموں میں شعوری طور پر ایک ملت یا جماعت کے راہبر کا فریضہ انجام دینے کی کوشش کرتا ہے۔ ان نظموں میں نظریہ حیات ماوراء مقاصد کی تشکیل نہیں کرتا یعنی وہ تخیلی انداز میں جذبات کا اظہار نہیں کرتا بلکہ سامع کے جذبات کو ابھارنے کا فرض انجام دیتا ہے۔ بالآخر

جذبات کے تخیلی اظہار یا جذبات کے بیدار کرنے یا (AROUSAL) میں گہرا جمالیاتی فرق ہے، مسجد قرطبہ کا کمالیہ یہ ہے کہ یہ نظم جذبات کو بیدار نہیں کرتی بلکہ ایک ایسی شعری نفاذ کی تخلیق کرتی ہے جس کے مرکز جذبات اور جس کا تخیل پڑھنے والے کو ایک جمالیاتی منظر میں مستغرق ہو جانے کا ایک جمالیاتی لمحہ عطا کرتے ہیں۔ استغراق یا (CONTEMPLATION) کے اسی لمحہ میں نظم کا ماورائی مقصد اپنے آپ کو منکشف یا (DISCLOSE) کرتا ہے۔ اس قسم

کا انکشاف یا (DISCLOSURE) اسی وقت ممکن ہے جب ہم پیش مفروضوں یا (PRESUPPOSITIONS) کے بغیر کسی فنی تخلیق کے مشاہدہ یا مطالعہ کا آغاز کریں۔ فن معنی خیر ہے تو اپنے مقاصد کو منکشف کرے گا ورنہ فن ایک "ذات" شخصیت یا (SELF) کی صورت میں نہیں بلکہ ایک معروض کی صورت میں اپنے آپ کو پیش کرے گا جس میں انکشاف ذات کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

مسجد قرطبہ کے ماورائی مقصد کے انکشاف کی ایک اہم شرط یہ ہے کہ ہم اس کے آغاز اس کے درمیانی لمحات اور اس کے اختتامی لمحہ میں ایک اندرونی ربط تلاش کرنے میں کامیاب



ہو جائیں۔ یہاں اس نظم میں اقبال نے غزل کی ہیئت سے بڑی حد تک اپنے آپ کو آزاد کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں کامیاب بھی ہوا ہے۔ نظم کا آغاز ایک پر شکوہ انداز میں ہوتا ہے۔ آغاز کا یہ انداز محض اتفاقی نہیں ہے یا اقبال کے زمانے یا وقت سے غیر معمولی شغف کا اظہار نہیں بلکہ نظم کے اس ماورائی مقصد کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ جو اس عالم تغیر میں جہاں فنا کی حکمرانی ہے، صرف آرٹ یا انسانی تخلیق کو حقیقی دوام اور جادوئی عطا کرتا ہے۔ وجود زمانے کے بغیر جس کو اقبال نے اس نظم میں سلسلہ روز و شب سے تعبیر کیا ہے عدم یا (NOTHING) کا دوسرا نام ہے جس سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ یعنی ایک معین موجود کا پسیر حاصل کرتی ہے۔ یہاں یہ معین پسیر باعیاں بھی ہو سکتا ہے اور کم عیار بھی، دوسری صورت میں صرف موت ایسے موجود کی تقدیر ہے دوسرے لفظوں میں صرف باعیاں مستند یا (AUTHENTIC) موجود ہی اپنی تقدیر کو محفوظ کر سکتا ہے یعنی "تاریخ" بن سکتا ہے۔ اس بند میں اقبال کا زمانی شعور کم سے کم لفظوں میں تاریخی شعور سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور یہ لمحہ اس کے مرکز تفہیل کی ایک معنی خیز علامت ہے۔ تاریخ محض زمانی حادثات یا (TEMPORAL OCCURANCES) سے نہیں بنتی۔ تاریخ حادثات سے نہیں بلکہ ان واقعات یا (ACTIONS) سے بنتی ہے جن میں انسانی ارادہ سلسلہ روز و شب میں دخل ہوتا یا (MEDIATE) کرتا ہے۔ اسی صورت میں ایک واقعہ مکانی حادثہ سے گزر کر ایک زمانی تخلیق بنتا اور مارکس کے الفاظ میں (WORLD-HISTORICAL) بنتا ہے۔ ایک ایسا ہی عمل زمانے کی رو کو "تاریخی" یا دورانی ہیئت یا تشکیل عطا کرتا ہے۔ پہلے بند کے آخری شعر اس نظم کے ماورائی مقصد کو منکشف کر سکتے ہیں۔

آنی و نانی تمام معجزہ ہائے ہنر      کار جہاں بے ثبات کار جہاں بے ثبات  
 اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا      نقش کہن ہو کہ نو مستندِ آخر فنا  
 "معجزہ ہائے ہنر" اور "نقش کہن ہو کہ نو" ان الفاظ کا استعمال محض ایک حادثہ نہیں بلکہ اقبال کے ماورائی مقصد کے لیے کلید کا فرض انجام دیتے ہیں۔ انسان کی ہر تخلیق زندہ نہیں رہتی

اور شاید ہی عرفان، رائیگانی کے احساس کو جنم دیتا ہے۔ زمانے کے بزرگ زار پر جو نقوش زندہ رہ سکے وہ بہر حال رائیگاں گئے اور رائیگاں غل ہی مقدار میں زیادہ ہیں۔ شاید ہی رائیگانی کا احساس عہد نامہ عتیق کے باب ایوب کا محرک ہے۔ لیکن نظم کا دوسرا بند اپنے معنویت، لغویت یا رائیگانی کے عالم سے ایک دم آزاد کرتا ہے اور ایک نجات عطا کرنے والے عمل کا فرض انجام دیتا ہے۔ دوام یا (ENDURANCE) کا تصور اقبال کے شعری محرکات میں اس کی شاعری کے آغاز میں سے ایک غالب محرک رہا ہے۔ اقبال یا (POLARITIES) کے درمیان فنی حرکت، اقبال کا ایک محبوب شعری مسئلہ ہے۔ تغیر مسلسل اور دوام ایسے ہی دو اقطابی تصورات یا کائناتی واقعات ہیں۔ اگر کائنات میں صرف تغیر ہے تو پھر انسان اور انسانی عمل واقعی جذبہ رائیگاں ہیں۔ کائنات میں تخریب اور تخلیق کا عمل ایک تکرار کا حامل ہے۔ اور اسی لیے کائناتی سطح پر ماضی، حال اور مستقبل بے معنی ہیں۔ وقت ان پر حکمران ہے لیکن انسانی عالم تخلیقی عمل کا عالم ہے اسی لیے یہاں بغاوت اور دوام اپنے مفاد میں بدل دیتے ہیں۔ بقا اور دوام کے لیے وقت پر حکمرانی یا وقت پر فتح ضروری ہے۔ انسانی عالم اسی وقت آزادی کا عالم بنتا ہے جب انسان اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ عالم جبر سے عالم آزادی میں جست لگا سکے۔ اقبال نے اس تخلیقی عمل کو "عشق" کا نام دیا ہے۔ نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا، جہاں ہم اس مصرعے پر مایوسی اور شکست کا شکار ہوتے ہیں وہیں دوسرے بند کا پہلا شعر ہے

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثبات دوام جس کو کہا چھو کسی مردِ خدا نے تمام  
 ہمیں تسکین عطا کرتا ہے۔ یہاں اس نظم میں خود مسجد ایک علامت بن جاتی ہے اسی طرح مردِ خدا بھی ایک تخلیقی علامت ہے۔ ہر صاحب عقیدہ مردِ خدا نہیں ہے۔ مردِ خدا ہی ہے جس کے مقاصد جلیں اور جس کی امیدیں قلیل ہوں۔ یہ صرف روایتی مردِ مومن نہیں بلکہ انقلابی تخلیقی عمل کا خالق ہے۔ یہی انقلابی تخلیقی عمل زمانے کی زد کو سہام لیتا ہے۔ اور ایک پر عزم اور پرسکون اور پر عظمت یعنی (SUBLIME) عناصر کی حکمرانی ہے۔ "حسین" اور "خود بصورت" کے لیے اقبال کی شعری جمالیات میں جگہ کم ہے۔ اس کی ایک اہم وجہ یہ ہے کہ

(SUBLINE) اس کے تصور خودی کے قریب ہے اور دوسرے اسی ہیں درام کا امکان زیادہ ہے۔ خوبصورت صرف آرٹ کے ایک لمحہ میں حیات حاصل کرتا ہے۔ حسن سے شغف حزن آفریں ہوتا ہے جیسے میر کا یہ شعری لمحہ "کلی نے یہ سن کر تبسم کیا" بحث مختصر، مسجد قرطبہ کا تیسرا بندہ پر عظمت فن کا شعری انکشاف ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ہم کھڑے ہوئے تو زمین پر ہیں لیکن نظری سلسلہ ہائے کود کی طرف بلند ہیں۔ ہماری جمالیاتی جس (VERTICAL) یا عمودی سمت میں متحرک ہونے لگتی ہے شاید عمودی خط سے لگاؤ، اسلامی آرٹ میں "مادرار" سے شغف کا ایک منظر ہے۔ محراب اور ستون دونوں ہی انسانی نظر کو عمودی خط یا لا محدود پیر شکوہ موجود کی جانب متوجہ کرتے ہیں۔ مسجد قرطبہ میں اقبال کا مرکز تخیل عمودی خط میں متفرق ہے لیکن مسجد قرطبہ کا جمالیاتی کمال یہ ہے کہ اقبال کی نظر تخیل کی آوارگی کے بغیر یک دم پُر عظمت آرٹ سے حسین کی طرف حرکت کرنے لگتی ہے، مثلاً چوتھے بند کا دوسرا شعر

تیری بنا پائیدار تیرے ستوں بے شمار      شام کے صحر میں ہو جیسے ہجوم تخیل

ہجوم تخیل میں عمودی خط کا پسیر تیرے دریا بھرنا ہے لیکن اس پسیر میں جلال سے زیادہ جمال کا عنصر غالب ہو جاتا ہے۔ پُر عظمت سے لطیف اور حسین کی جانب یہ غیر مرنی اور اچانک حرکت اقبال کے فن کی ایک دلکش مثال بن جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ پُر عظمت آرٹ کا یہ منظر "مسجد قرطبہ" اقبال کو ماضی کے لیے (NOSTALGIC) بنا دیتا ہے۔ لیکن اس گریز کا فنی و ظریف نظم کے مرکزی خیال کو ابھارتا ہے اس سے نظر کو ہٹاتا نہیں۔ اقبال کا فنی شعور اس کے تاریخی شعور سے ہم آہنگ ہونے لگتا ہے اور وہ اس پُر عظمت منظر کا اس کے تاریخی پس منظر یا اس کی (HISTORICAL SETTING) میں مشاہدہ کرتا ہے۔ یہاں مسجد قرطبہ سے ایک قسم کی وجودی وابستگی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس نے ماضی کے لمحات کو صرف بیدار کیا ہے اس میں ڈوب نہیں گیا ہے۔ تاریخی کنڈر یا ماضی کے غیر آباد پر عظمت مظاہر ایک مختلف جمالیاتی جس کو بیدار کرتے ہیں یہ جس اس سے مختلف ہوتے ہیں جو ان مظاہر کے (REPRODUCTION) کے مشاہدہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لمحہ جب ہم ماضی کے ایک پیر شکوہ فنی منظر یا تاریخی کنڈر کا مشاہدہ کرتے ہیں تاریخ سے ایک قسم کے (ENGAGEMENT) کی

کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ یہ کیفیت اس وقت اور بھی زیادہ شدید ہو جاتی ہے جب ہم کسی نہ کسی سطح پر اس تاریخ کے مقصد اور یا شریک بھی ہوں اور شرکت کا یہ احساس ہمارے شعور کا ایک غالب عنصر بھی ہو۔ مسجد قرطبہ کے پانچویں اور چھٹے بند میں اقبال کا یہ (ENGAGEMENT) فنی سطح پر بڑا معنی خیز بن جاتا ہے اور یہ دو شعر یہ

دیدہ انجم میں ہے تیری زریں آسماں آہ کہ صدیوں کے تیری فضا بے اداں

کون سی وادی میں گون سی منزل میں گمشدہ عیشِ بلا خیز کا تاغیاءِ سخت جاں

محض الم یا حزن سے گذر کر ایک شدید حزن کے زندہ پیکر بن جاتے ہیں اور اقبال کا یہ ماورائی مقصد منکشف ہونے لگتا ہے کہ پر عظمت آرٹ، فطرت کا نہیں بلکہ تاریخ کا آفریدہ ہے اقبال کی اس نظم میں بیگل کی جمالیاتی شہوت، انسانی خلافتی اور فطرت کی ایک صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے جس کی "اہرام" کے پہلے دو شعروں میں بھی تکرار نظر آتی ہے۔

اس نظم کا آخری بند پر عظمت سے حسین کی جانب حرکت کا ایک زندہ پیکر بن جاتا ہے مرکزِ تمغیل، آزاد ہونے لگتا ہے اور یہاں

سادہ و پرسوز ہے دخترِ دہتاں کا گیت

کشتیِ دل کے لیے سبیل ہے عہدِ شباب

ارتکاز سے آزادی کے دلکش حسی پیکر بیدار ہو جاتے ہیں لیکن نظم کا آخری شعر کے ماورائی مقاصد کی جانب مقدمہ کر دیتا ہے۔

نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر

نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

اس آخری شعر کا دلیفہ، نظم کی وحدت اور اس کے ماورائی مقصد کی تجدید ہے یعنی نظم کا ماورائی مقصد مسجد نہیں بلکہ پر عظمت آرٹ ہے، مسجد جس کا ایک زندہ تاریخی علامت ہے۔

مرتب

## حیاتِ عالم بہ یک نظر

۱۹۲۲ء فروری سلسلہ کو حیدر آباد کے ایک مذہبی گھرانہ میں پیدا ہوئے جو علم و فاضل اور سلسلہ رشد و ہدایت کے اعتبار سے ممتاز رہا ہے۔ ان کے والد محترم کا نام حضرت میاں سید میراں خوند میری تھا۔ والدہ محترمہ سیدہ شمس النساء مشہور عالم علامہ حضرت سید اشرف شمس کی صاحبزادی تھیں۔

فارسی اور عربی کے ساتھ مردجہ علوم کی ابتدائی تعلیم اپنے نانا علامہ شمس مرحوم کی نگرانی میں گھر پر ہی حاصل کی۔ اسکول کی تعلیم کا آغاز وسطانی درجہ سے کیا۔ میٹرک کا امتحان ۱۹۳۷ء میں پاس کیا۔

۱۹۳۹ء، ۱۹۴۱ء، ۱۹۴۳ء میں علی الترتیب انٹر میڈیٹ، بی اے اور ایم اے کی تکمیل کی۔ ۱۳ اگست ۱۹۴۳ء کو محترمہ سیدہ خدیجہ بانو دختر مولوی سید ابوالحسن علی ایڈووکیٹ سے رشتہ ازدواج میں منسلک ہوئے۔

اکتوبر ۱۹۴۴ء میں حیدر آباد اسٹیٹ بینک میں Probationary officer کی حیثیت سے ملازمت کا آغاز کیا۔

۱ اگست ۱۹۴۷ء میں یہ حیثیت پھر عثمانیہ یونیورسٹی میں تقرر علی میں آیا۔ اولاً آرٹس کالج ورنکل اس کے بعد سٹی کالج اور نظام کالج میں تدریس کے فرائض انجام دیئے۔ ۱۹۶۲ء میں آرٹس کالج عثمانیہ یونیورسٹی سے وابستہ ہوئے۔

۱۹۶۸ء میں اقبال کے تصورِ زمان پر پی ایچ ڈی کی تکمیل کی۔



■ دورانِ تعلیم اور ملازمت، علامہ سید شہاب الدین سے علمِ حدیث و فقہ کی تحصیل کی۔  
مولانا سید شاہ قطب الدین صابری امیر جامعہ نظامیہ سے علمِ تفسیر و فقہ کے حصول  
میں استفادہ کیا۔

■ ۱۹۶۹ء میں جرمن ایکڈمک اسپرینج کی دعوت پر اسلامی فلسفہ اور قانون کے مطالعہ  
کے لئے ہانڈل برگ، میونخ، بون، اور مغربی جرمنی کی دیگر جامعات کا دورہ کیا۔  
اسی سال بیروت اور کابل یونیورسٹیوں میں منعقدہ سیمینار میں حصہ لیا۔  
■ ۱۹۷۵ء میں مصر کا دورہ کیا، وہاں کی ممتاز علمی شخصیتوں سے تبادلہ خیال کیا اور  
پچھرس دیئے۔

■ اکتوبر ۱۹۷۶ء میں نیویارک میں فلاسفی اینڈ لائف کے موضوع پر منعقدہ بین الاقوامی  
سیمینار میں شریک ہوئے اور امریکہ کی دیگر جامعات کا بھی دورہ کیا اور پچھرس دیئے۔  
■ اکتوبر ۱۹۷۷ء میں پورٹو یونیورسٹی کے تحت ISLAM:  
PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE کے موضوع پر تین پچھرس دیئے۔

■ اگست ۱۹۷۸ء کے دوران اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی کے تحت POETIC  
PHILOSOPHY OF IQBAL کے عنوان پر چار پچھرس دیئے۔  
■ ویسٹکشور یونیورسٹی تروپتی کے تحت ستمبر ۱۹۷۸ء میں 'اسلام کے کلاسیکل اور جدید  
اسکالرس' کے موضوع پر منعقدہ مذاکرہ میں شرکت کی۔

■ اس کے علاوہ ملک کی کئی جامعات کے منعقدہ سیمینار اور مذاکرات میں شریک رہے۔  
■ ۱۹۸۲ء میں صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ کی حیثیت سے وظیفہ محسن خدمت پر ملازمت  
سے مسکدوش ہوئے۔

■ ۲۸ دسمبر ۱۹۸۲ء کو امریکہ (PORT OF SPAIN, TRINIDAD) کے لیے روانہ  
ہوئے جہاں THE CONTEMPORARY DEBATE - ISLAMIC PERSPECTIVE GOD:  
کے موضوع پر اپنی زندگی کا آخری مقالہ پڑھا۔ وہیں شدید بیمار ہو گئے اور گھر سے  
بے کار ہو گئے۔ بیماری کی حالت میں ۲۷ اپریل ۱۹۸۳ء حیدرآباد واپس آئے۔



۲۷ ستمبر ۱۹۸۳ء، صبح کی اولین ساعتوں میں داعی اہل کولبیک کہا۔  
تدفین، خلیفہ مشیر آباد (حیدر آباد) میں عمل میں آئی۔

★ نوٹ: پروفیسر ڈاکٹر عالم خوند میری کے انگریزی اور اردو میں متعدد مقالات ہند اور بیرون ہند سے کئی وقیع جرائد میں شائع ہوئے جن کی کتابی شکل میں ہنوز اشاعت عمل میں نہیں آئی ہے۔ تاہم اقبال انسٹی ٹیوٹ، یونیورسٹی آف کشمیر (سری نگر) کی جانب سے اقبال پر انگریزی مقالات پر مشتمل کتاب *SOME ASPECTS OF IQBAL'S POETIC PHILOSOPHY* کے نام سے شائع کی گئی ہے۔

حضرت سید خدابخش خوند میری میاں نجی صاحب کامرتیہ مذہبی تقاریر اور مضامین کا مجموعہ ”پیام عشق“ جنوری ۱۹۸۴ء میں شائع ہوا ہے۔

